
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00393525 1

PASCAL ET SON TEMPS

DU MÊME AUTEUR

Saint François de Sales. Introduction à l'histoire du sentiment religieux en France au dix-septième siècle. Un volume in-8°. (Plon-Nourrit et Cie, édit.)........... 7 fr. 50

(Couronné par l'Académie française, prix Guizot.)

Bossuet et les Extraits de ses œuvres diverses. Un volume in-12. (Paris, Lecoffre, 1901.).......... 2 fr. 80

Montaigne (Collection des *Grands philosophes*). Un vol. in-8° (Paris, Alcan, 1906.)............................ 6 fr.

Les Essais de Michel de Montaigne, publiés d'après *l'Exemplaire de Bordeaux*, avec les variantes manuscrites et les leçons des plus anciennes impressions, des notes, des notices et un lexique, *sous les auspices de la Commission des Archives municipales.* 4 vol. in-4°. *Edition de la ville de Bordeaux.* Tome I, avec une héliogravure et deux phototypies hors texte, et Tome II. Chacun...................... 25 fr.

EN PRÉPARATION

Histoire du sentiment religieux en France au XVIIe siècle. — *Fénelon.*

Tome I : *De Pascal à Fénelon.*

HISTOIRE DU SENTIMENT RELIGIEUX EN FRANCE
AU XVIIe SIÈCLE

PASCAL ET SON TEMPS

PAR

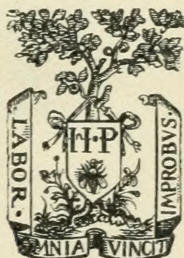
FORTUNAT STROWSKI
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

PREMIÈRE PARTIE

DE MONTAIGNE A PASCAL

Troisième édition revue et corrigée

COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE FRANÇAISE, GRAND PRIX GOBERT, 1909



PARIS
LIBRAIRIE PLON
PLON-NOURRIT ET Cie, IMPRIMEURS-ÉDITEURS
8, RUE GARANCIÈRE — 6e

1909

Published 6 February 1907.

A

MONSIEUR ALFRED CROISET

MEMBRE DE L'INSTITUT ET DOYEN EN SORBONNE

PRÉFACE

DE LA TROISIÈME ÉDITION

Dans cette nouvelle édition, j'ai corrigé des erreurs et j'ai tâché de rendre plus exactes mes analyses. J'ai profité de quelques travaux de première importance qui viennent de paraître. Ainsi M. Radouant a publié son histoire, longtemps attendue et d'ailleurs excellente, de la jeunesse de Du Vair. Un éminent érudit, M. Frédéric Lachèvre, a retrouvé les QUATRAINS DU DÉISTE, et il les a publiés dans son *Voltaire mourant* (Paris, Champion, 1908).

Je voudrais, par cette revision, rendre cet ouvrage moins indigne de l'accueil qu'il a reçu du public et de la haute distinction dont l'Académie française l'a honoré.

Aspet, 1er septembre 1909.

PRÉFACE

J'ai raconté, dans un ouvrage précédent, la Renaissance du Sentiment Religieux au commencement du dix-septième siècle.

A peine triomphant, le sentiment religieux subit une crise profonde; c'était un peu par l'effet de son développement interne; c'était surtout à la suite du mouvement général des idées : une morale d'inspiration laïque, la diffusion de l'incrédulité, la constitution de l'esprit scientifique, la transformation de la société et des mœurs furent les vraies causes du conflit où le Molinisme et le Jansénisme se disputèrent l'Église — en la déchirant. C'est cette crise que je veux exposer.

La personne et l'œuvre de saint François de Sales avaient été le centre de ma première

étude. Cette fois, c'est Pascal qui sera le témoin d'un temps et d'une crise.

Pascal n'est plus, pour le savant et l'érudit, une âme tendue et solitaire, un génie replié en lui-même, et ne devant rien qu'à lui-même. Jamais homme ne fut plus attentif et plus passionné, n'eut les yeux plus largement ouverts, n'eut l'intelligence plus compréhensive. L'originalité de Pascal, ce n'est pas d'avoir tout inventé tout seul; c'est d'avoir amalgamé et combiné, avec une méthode rigoureuse, avec un don de synthèse et un don de vie incomparable, ce qui lui venait des quatre coins du ciel. Je voudrais retrouver dans le creuset quelque trace de ces éléments, je voudrais faire assister à quelques-unes de ces merveilleuses combinaisons.

Cet ouvrage a d'abord été un travail de pure érudition. L'Université de Fribourg (Suisse) avait mis au concours le sujet suivant : DE MONTAIGNE A PASCAL; *Étude critique sur les sources francaises des Pensées de Pascal.* Un programme,

fait de main de maître, indiquait dans quel sens il fallait orienter les recherches. C'était un guide très sûr. Je l'ai fidèlement suivi, et, de proche en proche, il m'a entraîné de la bibliographie à la biographie, de la biographie à l'histoire générale. Si bien que mon mémoire était déjà devenu l'ouvrage présent, lorsque je l'ai envoyé à Fribourg, où il a été honoré du prix.

Il y a deux ans que le manuscrit m'a été rendu; dans cet intervalle, la littérature pascalienne s'est enrichie de nombreuses contributions, et particulièrement de deux publications capitales : l'édition des *Pensées* de la *Collection des Grands Ecrivains*, et la reproduction phototypique du manuscrit de Pascal, l'une et l'autre données par la maison Hachette, et signées d'un nom justement cher aux pascalisants, celui de M. Brunschvicg. J'en ai profité pour reprendre de près tout mon livre.

On verra l'importance que je donne aux travaux scientifiques de Pascal : l'esprit scien-

tifique est la maîtresse forme du génie de Pascal. Dans cette étude, nouvelle pour moi, M. Duhem m'a été un modèle et un maître. Je n'ai pas parlé de la *modernité* de Pascal, et j'ai été sobre de renseignements sur la littérature moderne de Pascal : ce n'était pas mon sujet; le lecteur trouvera tout cela dans les beaux travaux de mon ami, M. Victor Giraud. Que je nomme, du moins, les livres et les hommes à qui je dois le plus : ce serait une injustice de ma part que d'oublier la monumentale édition critique des *Pensées de Pascal*, de M. Michaut; les savantes et subtiles études de M. Lanson; celles de M. Gazier; celles de Sully-Prudhomme; le livre de MM. Hatzfeld et Perrier; ce *Pascal* de M. Boutroux qui m'a presque découragé; et encore et toujours, mon maître, M. Brunetière. Puis, pour finir, le *Port-Royal* de Sainte-Beuve, l'admirable *Port-Royal*.

PASCAL ET SON TEMPS

I

DE MONTAIGNE A PASCAL

CHAPITRE PREMIER

LE SENTIMENT RELIGIEUX

Vers le milieu du seizième siècle, la France a failli devenir protestante. A la fin du seizième siècle, il n'y a pas de doute : la France reste catholique. Si Henri IV, le chef du parti réformé, abandonne son parti et sa religion en devenant roi de France, sa conversion n'était qu'un effet, n'était qu'un signe : l'effet de la victoire catholique, le signe de la défaite de la Réforme.

La situation qui fut fixée désormais aux Réformés acheva leur défaite : l'édit de Nantes se

ferma sur eux comme un tombeau. A la faveur de cet édit s'établirent des conditions politiques et sociales, des mœurs, une politesse, une mondanité, un culte monarchique et des goûts intellectuels, qui tuèrent une seconde fois, mieux que ne le feront les impuissantes dragonnades, l'âme d'Anne du Bourg, le Martyr, et l'esprit de Calvin, le Maître.

Ce furent donc les meilleures circonstances pour l'épanouissement du catholicisme.

Mais ce ne furent que des circonstances, non des causes.

Les historiens — quelques historiens de profession — l'oublient quelquefois. L'état des personnes, l'état des fortunes privées et de la fortune publique, les mœurs, les lois, la politique, les partis aident bien à comprendre comment les civilisations se constituent; mais, à la vérité, il faut chercher au delà : c'est dans le cœur qu'est la source de la vie; c'est là qu'est l'explication définitive de l'histoire. Les choses qui se font, s'élaborent au fond des âmes. Comme la Réforme, le Catholicisme triomphant du dix-septième siècle fut l'œuvre du sentiment religieux.

Le sentiment religieux, à ces époques, a une nature bien singulière et tout à fait caractéristique. Ce n'est pas l'émoi des êtres primitifs devant des phénomènes redoutables, ce n'est pas l'attendrissement des âmes délicates devant la bonté qui émane de la nature, ni l'admiration du philosophe devant l'ordre de l'univers, ni la joie de l'artiste devant la splendeur des choses : c'est le repliement de l'homme sur soi-même, c'est la découverte d'une conscience de chrétien.

Le chrétien regarde en lui : il se voit inachevé, souffrant, tantôt bouleversé par l'anarchie de mille forces mauvaises; tant vidé, désolé et désert, jusqu'à l'ennui, jusqu'à la mort : créature incomplète et malheureuse entre le non-être et l'être, qui se débat contre le non-être, et qui demeure impuissante d'être. Or, du même coup que le chrétien se rend compte de son état, il entrevoit en lui, moins même, il pressent parmi toutes les forces mauvaises une force bonne, qui n'est pas de lui, qu'il ne saurait comparer à rien, et qui l'emplit de confiance et de joie. Dans le désert, il entend une voix et un appel. Il n'hésite pas; il dit que l'appel est de Dieu, que la force est

divine. Désormais c'est toute sa vie, de désirer que Dieu mette en lui l'harmonie et complète l'être; que Dieu achève de créer sa créature. Tel est le sentiment. Ce sentiment prendra facilement, pour se définir et pour devenir matière à discussion et à science, les noms mêmes de la théologie : l'imperfection de l'âme s'appellera le péché originel; l'action divine s'appellera la grâce. Le Christ en sera le canal. Mais notez bien que la grâce est gratuite, que ce n'est pas l'homme qui est l'artisan de sa rénovation; que l'action divine est en lui, comme un fait indépendant, non comme une conséquence; et, en un mot, qu'elle est vraiment divine et non humaine. Le seul pouvoir qu'ait l'homme au début de la vie religieuse, c'est de ne pas vouloir connaître cette action divine ou de la chasser de son cœur et de tuer en lui la vie religieuse.

Un tel sentiment est indomptable. D'abord il est toujours présent : on peut fermer les yeux sur le monde des choses, on peut les fermer sur le monde des idées; mais une fois qu'on a jeté un regard sur soi-même et qu'on y a découvert cela, c'est fini; on cherche en vain à se distraire :

la pensée y revient toujours. Bourdaloue, parlant des incrédules de son temps, s'écrie : « Ils ont un ver. » Ce *ver*, c'est la crainte qu'il n'y ait quelque chose après la mort. Le *ver* que portent en eux les chrétiens du seizième siècle, fait bien plus vivement sentir sa présence : ce n'est pas l'appréhension du lendemain, c'est le malaise d'aujourd'hui, c'est l'impossibilité actuelle de respirer et de vivre. Et de là cette violence avec laquelle les pauvres gens du seizième siècle se sont rués du côté où soufflait le vent : *ubi flat spiritus*.

Dans leur élan, ils risquaient de dépasser le but. Qu'est-ce que la Réforme en sa réalité sentimentale? C'est le problème réduit à son expression la plus simple et conduit du côté de la solution la plus radicale : le péché originel, total; la grâce, invincible; entre la conscience humaine et l'action divine, entre le pécheur et la grâce, pas d'intermédiaire, prêtres, sacrements, bonnes œuvres. La préoccupation du paradis ou de l'enfer, du bonheur ou du malheur éternel devient, en un sens, secondaire. Jusqu'ici les gens religieux vivaient en préparant leur dernière

heure, et en vue du Jugement. Le Jugement, après la mort, n'est plus pour les Réformés qu'une ratification; il se fait en réalité durant la vie. L'heure essentielle est l'heure de la conversion, celle où l'âme sent son péché et Dieu en elle, et accepte l'action divine; la sanctification est contemporaine de la justification; les risques de vie future passent au second plan; il s'agit de la vie actuelle, de l'être actuel; et ce n'est pas dans la joie du paradis ou dans la géhenne de l'enfer que consistent le salut ou la damnation; ils consistent avant tout dans l'état de l'âme encore ici-bas, dans la présence ou l'absence de Dieu au fond de la conscience.

Voilà l'essentiel. Et après cela que la Réforme se soit posée en redresseur d'abus, qu'elle ait prétendu corriger des erreurs historiques, et qu'elle ait cru représenter l'Église telle que l'Église existait au second et au troisième siècle; qu'elle ait trouvé dans l'ambition des seigneurs, dans les mauvaises mœurs et dans l'ignorance du clergé, dans l'immoralité des moines, dans la cupidité des évêques, des secours considérables, je ne le nierai point : ce serait méconnaître l'évi-

dence ; mais quoi ! pour quelles raisons n'a-t-elle pas abouti soit à une simple épuration du catholicisme, soit à une mainmise de l'État sur l'Église, si ce n'est parce qu'elle avait sa personnalité et son âme : le sentiment religieux chrétien?

La Contre-Réformation qui succéda à la Réforme, a fait une œuvre admirable ; la discipline a été resserrée, le dogme a été précisé. La controverse catholique a relevé, avec une méthode rigoureuse, les erreurs commises par les Réformés en matière d'histoire ; elle a dissipé cette illusion que la Réforme était positivement la restitution du christianisme des premiers siècles. Les circonstances politiques et économiques ont aidé au triomphe du catholicisme : soit ! Mais ce n'eût été encore qu'une institution solide et une religion de façade, si le même sentiment dont la Réforme vivait n'était revenu faire vivre le Catholicisme.

La Réforme est une simplification, à mon sens, un peu brutale du problème religieux chrétien. Ce fut un émondage excessif ; l'arbre y a perdu ses feuilles et ses rameaux ; il est réduit à n'être

qu'une tige, portant un seul fruit : n'est-ce pas un danger — qu'on me permette de le dire avec tout le respect que j'ai pour les Réformés d'autrefois et pour ceux d'aujourd'hui — et n'était-ce pas aussi une illusion de croire que cette tige nue serait plus vigoureuse; que ce fruit unique serait plus savoureux? La Contre-Réformation fit tout le contraire.

Les grands catholiques de la fin du seizième siècle — et c'est saint François de Sales qui les représente le mieux — ont eu une méthode et un esprit tout opposé : ils ont, non pas simplifié, mais compliqué; non pas unifié, mais enrichi le sentiment religieux; seulement, c'est toujours le même sentiment religieux. Il ne faut pas s'y tromper. La question ne se pose pas autrement pour un saint François de Sales que pour un Calvin. Pour l'un et pour l'autre, l'âme est inachevée et misérable; une action divine, particularisée, s'exerce dans le fond mystérieux de chaque conscience; Dieu appelle chaque âme par son nom, et il s'agit d'ouvrir à cette action toutes les avenues de l'être. Le désaccord ne commence que quand on en vient à l'application. Les catho-

liques n'abandonnent rien de leurs pratiques et de leurs traditions. Ils les rattachent étroitement à l'unique nécessaire; et voici comment saint François de Sales combine ces éléments.

Les métaphysiciens et les logiciens — Calvin le fut à l'excès, et comme lui beaucoup d'autres le furent, tant réformés que catholiques — ramènent à l'état d'idées abstraites les constatations de l'expérience interne; le fait devient concept (1); le péché originel a sa définition et ses attributs; la grâce a sa définition aussi; et sur ces définitions, l'on raisonne; ou l'on déraisonne. On contredit les faits les plus certains; on heurte les sentiments les plus profonds : celui de la responsabilité humaine, par exemple, ou celui de la bonté de Dieu, ou celui de sa justice. Et cependant les faits sont là, crevant les yeux; l'on ne peut nier ni l'action divine, ni la misère humaine, ni le reste. On s'en tire par d'inacceptables sacrifices, comme Calvin ou comme Pélage; par des logismes

(1) Voir, sur la nature et le sens de tels phénomènes, les descriptions si pénétrantes et si subtiles de M. Bazaillas dans *la Vie personnelle.* (Paris, Alcan, 1905.)

compliqués, comme Arnauld ou comme Bossuet.

Saint François de Sales évite radicalement ces extrémités; le fait, il ne le vide jamais de son contenu réel; le fait ne devient pas un concept, reste un objet de description et d'analyse. La méthode de saint François consiste à décrire, analyser et nommer, à écrire à la fois une anatomie et une histoire.

Voyez-le à l'œuvre, l'admirable observateur qu'est l'évêque de Genève, l'admirable *naturaliste*, pour employer une expression qu'un jour Montaigne s'est appliquée à lui-même. Avec quelle netteté, quelle précision, quelle finesse il dit ce qu'est dans chaque conscience l'état de péché, et ce qu'est l'action divine. Il vous lasserait par l'abondance des détails, par la ténuité des traits; mais jamais il ne détruira la complexité du réel, jamais il ne tarira la vie; jamais il ne simplifiera, jamais il ne définira.

Cette minutieuse analyse nous montre les rapports des sentiments, leur filiation, leurs transformations. Celui qui le premier vit à l'aide du microscope les ramifications, fines comme des cheveux, par lesquelles le sang passe des artères

aux veines en se mêlant à nos muscles, n'a pas fait une découverte plus subtile ou plus exacte que celle que fit saint François dans l'âme chrétienne, lorsqu'il vit le réseau délié, aux milliers de canaux, par où le sang divin du Christ et le sang de l'homme se rejoignent et se mêlent. Qu'importent les antinomies logiques et formelles! Regardez : ce qui vous paraît inexplicable ou inconcevable, là, sous vos yeux, s'opère; et, de l'étrange phénomène, vous ne perdez aucune des phases.

Jusque-là, ce qu'enseigne saint François de Sales favorise également les réformés et les catholiques, et ceux-là plus que ceux-ci. La doctrine protestante dit en effet que, dans cette union de la grâce et de la nature, la nature n'agit pas, ne peut rien; et tous les phénomènes que décrit saint François de Sales se passent dans une région si profonde que notre volonté n'y peut atteindre.

Mais saint François de Sales n'arrête pas sa profonde investigation.

La force divine et la force humaine — la force

humaine viciée — ont donc pris contact en une quantité de points et par une multitude de passages. Les voilà aux prises. Mais elles perdent bientôt cet état de division à l'infini. Elles s'épandent et, maintenant mêlées et confondues, elles coulent d'un seul flot et par un même canal. Et ce canal, c'est l'amour.

Ici, le docteur catholique et la doctrine catholique prennent leur revanche.

C'est une chose merveilleuse que l'amour. Le berger Céladon aime la bergère Astrée. Astrée est belle; et son âme est parfaite comme son corps. De sa personne une force est sortie, pour entrer par les yeux et par l'esprit dans le cœur de Céladon. Ce n'est pas Céladon qui est le créateur de cette force; ce n'est pas lui qui, de propos délibéré, l'a installée au cœur de son cœur; elle est une étrangère. Et pourtant cette étrangère se mêle désormais à la vie de Céladon, à toute la vie de Céladon. Qu'il erre dans les forêts, qu'il fuie abandonnant son troupeau, qu'il soit recueilli par des nymphes ou abandonné dans la solitude, l'étrangère ne le quitte point, ralentissant ou pré-

cipitant le battement des artères, et seule source de joie ou de tristesse. Ce n'est plus une étrangère qu'il faut dire; cette force émanée d'Astrée est devenue Céladon lui-même. Quand Céladon se penchera sur la fontaine de vérité d'Amour, le visage que le miroir des eaux lui renverra, ce sera le visage d'Astrée.

N'est-ce pas l'histoire de l'action divine, et la peinture de la grâce?

Or, s'il est vrai que la synthèse de la nature avec la grâce doive prendre le nom d'amour, — entendez d'amour divin ou charité, — les conséquences de ce fait seront capitales.

L'amour, à son origine, est involontaire; mais dès le moment où il est, et où l'âme aimante s'aperçoit qu'elle aime, cet amour devient volontaire; il n'est pas une tyrannie extérieure; la personnalité jamais n'est amoindrie par l'amour; elle est exaltée au contraire; mon amour est à moi, mon amour est moi-même. Certes, la liberté d'équilibre est devenue plus précaire; l'exercice de la liberté est quelquefois plus malaisé, a un poids plus lourd à soulever que dans l'état — d'ailleurs hypothétique — de pure indifférence;

mais enfin l'amour ne détruit pas la liberté, comme le fait l'habitude ou le besoin physique; il ne la détruira que lorsqu'il s'abaisse à être un besoin physique, lorsqu'il se détruit lui-même. Au contraire, il augmente en nous la capacité d'agir nous-mêmes, par nous-mêmes et selon nous-mêmes. Ainsi les théoriciens qui ont cru nécessaire de sacrifier la responsabilité et la liberté humaine à l'efficacité de la grâce, comme on en accuse Baïus et Calvin, ont commis une erreur de fait.

Il y a plus.

La liberté, dans l'état d'amour, existe, avons-nous dit. Mais son action n'est pas instantanée, immédiate, universelle. Je veux être bon : il ne suffit pas que je le veuille pour l'être; je veux aimer infiniment et intellectuellement : il ne suffit pas que ma volonté le décrète, pour que le décret s'accomplisse. La loi de la continuité et de la complexité exerce ici sa souveraineté. Notre amour est constitué d'une infinité d'éléments; il est soumis à une infinité de conditions. C'est chacun de ces éléments que nous devons modifier, chacune de ces conditions que nous devons gou-

verner, si nous voulons donner à notre amour telle forme, telle valeur, tel but. Et c'est seulement par un effort patient, attentif et minutieux que nous remplirons cette tâche ; par un effort qui sera bien de nous, mais qui se résoudra en un grand nombre de décisions particulières, réalisées une par une. Cela constituera une pédagogie, une méthode.

Or, saint François étudie expérimentalement les lois et les moyens de cette méthode, et il nous montre qu'elle enferme en elle justement toutes les prescriptions que le catholicisme impose à la vie du fidèle. Les calvinistes avaient enseigné que les sacrements, les bonnes œuvres, le culte des images, l'invocation des saints ne servaient pas à étendre en nous la grâce; y nuisaient plutôt, substituant à l'action divine de grossières inventions humaines. Eh bien, non! sacrements, bonnes œuvres, et les images, et les saints, tout est nécessaire à l'unique nécessaire : tout est nécessaire pour aimer.

Sans doute, une telle démonstration est insuffisante. Mais il faut songer que la controverse

catholique ajoutait à ces constatations de l'expérience interne les affirmations de la science historique. Et la science historique d'alors disait que les sacrements ont bien été institués par Jésus-Christ; que les héritiers directs de la pensée du Christ et les fidèles des quatre premiers siècles ont cru à la présence réelle, ont affirmé l'utilité des bonnes œuvres, ont prié devant des images, ont invoqué les saints. Ainsi, pendant que saint François de Sales observe que toutes ces choses, réellement, amplifient et purifient l'amour, les Du Perron et les Bellarmin démontrent que ces mêmes choses sont d'institution divine, renferment en elles, de par un témoignage authentique, une efficacité surnaturelle.

Les leçons de Bellarmin et de Du Perron furent écoutées et admirées; mais les leçons de saint François de Sales furent pratiquées, et c'est d'elles que toutes les âmes vécurent. L'être moral de toute une génération en subit l'empreinte. L'étude en a été faite ailleurs.

Ce qu'il faut étudier maintenant, c'est la crise

singulièrement grave qui vint interrompre ce triomphe si complet, crise dont le jansénisme fut le symptôme le plus significatif.

Cette crise n'a pas été amenée par un malaise ou un arrêt dans le développement interne du catholicisme. Comme la crise du seizième siècle, elle est venue du dehors. Seulement, au seizième siècle, ce fut le protestantisme qui força la religion orthodoxe à se replier sur elle-même, à se reprendre et à vivre d'une nouvelle vie. Cette fois, la Réforme était devenue muette; ce ne furent nullement des gens avides d'une religion plus ardente qui provoquèrent la péripétie d'où le catholicisme, disons plus, d'où le christianisme sortit à demi désemparé; ce furent des héritiers de l'humanisme du seizième siècle, des *stoïciens* et des *libertins*.

CHAPITRE II

LE COURANT STOÏCIEN

I. Réveil stoïcien. — II. Montaigne. — III. Juste Lipse. — IV. Du Vair. — V. Diffusion du stoïcisme.

I

La Renaissance avait fait revivre toutes les formes de l'art antique et aussi toutes les morales anciennes.

Dans cette résurrection des grandes doctrines morales, une avait été oubliée ou négligée. Peut-être parlait-elle trop haut de l'effort et du sacrifice. Peut-être aussi n'était-elle pas représentée par des artistes assez parfaits, ou par des écrivains assez élégants : c'est le stoïcisme. Dans cette Italie, où il faisait trop bon vivre, les noms de Caton, de Brutus, de Thraséas, de Marc-Au-

rèle devaient sonner comme des fautes de goût; le latin et l'esprit de Sénèque ne plaisaient pas; les entretiens d'Épictète déplaisaient encore davantage. Ce boiteux sans beauté, qui affecte le langage grossier des cyniques, choquait toute sensibilité affinée.

Ce fut dans l'Allemagne — au ciel plus lourd, aux consciences plus sérieuses, à la vie plus dure — que le stoïcisme se reprit à vivre : la sévérité des premiers Réformés lui fit accueil. De là il passa en France.

Il se contenta d'abord de susciter quelques énergies individuelles. Des gens graves, qui, à cette époque incertaine, penchaient vers la Réforme, sans être des Réformés, se consolaient et se réconfortaient avec Épictète.

A Toulouse était un conseiller au parlement, homme austère et dur, protégé par le grand chancelier de l'Hôpital. Montaigne le vit envoyer au supplice, sans hésiter, un simulateur nommé Martin Guerre, sur des preuves si extraordinaires, que « je trouvais, dit Montaigne, beaucoup de hardiesse en l'arrêt qui avait condamné l'accusé à être pendu ». Il s'appelait Coras. Après

la Saint-Barthélemy, Coras fut assassiné, et son cadavre, revêtu de la robe rouge, fut attaché à un orme, devant le palais. Tel est le personnage.

Au mois d'octobre 1558, la peste ravageait Toulouse; Coras se retira quelques jours aux champs, et, pour oublier les maux présents, il traduisit de l'Épictète. Il choisit mal, puisqu'il choisit un opuscule apocryphe : un dialogue entre Épictète et l'empereur Adrien. C'était du stoïcisme mis en formules antithétiques et en jeux de mots; mais enfin c'était du stoïcisme. Coras fit imprimer sa traduction et la dédia à François de Valoy, roy d'Écosse et dauphin de France. Elle s'intitula ainsi : ALTERCATION EN FORME DE DIALOGUE DE L'EMPEREUR ADRIAN ET DU PHILOSOPHE ÉPICTÈTE, *contenant soixante et treize questions et autant de réponses. Rendu du latin en françois, par M. Maître Jean de Coras, docteur ès-droits et conseiller du Roy au Parlement de Tolose, aveq la paraphrase du même auteur. A Tolose*, chez Jean André, libraire à la Porterie, à l'enseigne de l'Escu de Venise, aveq privilège du roi. — MDLVIII.

La traduction est curieuse, la paraphrase est

plus curieuse encore. Coras profite des réponses d'Épictète pour composer presque des homélies. Il tourne tout en christianisme. Son commentaire est un pieux travestissement d'Épictète ; des sentiments de foi mal définis et complexes, mais certainement très intenses, s'y révèlent et s'y satisfont.

Coras était à mi-chemin entre l'orthodoxie et le calvinisme. Le poète Rivaudeau (de son vrai nom Ribaudeau) était un franc Réformé. Il était le petit-fils du jurisconsulte Tiraqueau, si grand et si pauvre que François Ier l'appela au Parlement de Paris et lui fit remise du prix de sa charge. André Rivaudeau était passionné pour le latin et le grec ; il n'aimait pas moins la Bible. Il écrivit en 1566 une tragédie d'*Aman* dédiée à Jeanne de Foix. L'année suivante, il publia un livre d'une autre sorte : LA DOCTRINE D'ÉPICTÈTE STOÏCIEN, COMME L'HOMME SE PEUT RENDRE VERTUEUX, LIBRE, HEUREUX, SANS PASSION ; *traduit du grec en françois par André de Rivaudeau, gentilhomme du Bas-Poitou. Observations et interprétations du même auteur, sur les plus obscurs passages. A Poitiers,*

1567; 4 feuillets et 54 pages. C'est le *Manuel d'Epictète*, avec un commentaire.

L'intention de Rivaudeau paraît dans quelques lignes de la dédicace à son ami, Honoré Prévost, un protestant comme lui. « Or, quant à ceste-cy (œuvre), dit Rivaudeau, elle se doit peut-être estimer petite pour mon regard; mais certes très grande pour le respect d'Épictète, duquel je vous peux assurer par ce livret, qu'après la lecture des saints Écrits, vous n'en sauriez trouver en tout le reste, de meilleur écrivain, ni qui vous apporte plus de consolation et de contentement. »

C'est donc pour la sève morale et non pour la beauté du style, c'est pour y chercher consolation et contentement, et non pas s'y complaire en artiste — ou pour enrichir la langue française des dépouilles d'un illustre grec; disons plus, c'est par piété chrétienne — et réformée — que Rivaudeau traduit Épictète.

Au reste, la façon serrée dont il rend son auteur est la meilleure preuve de son désintéressement d'écrivain; en voici, par exemple, quelques passages, ceux mêmes que Pascal rappelait à M. de Sacy : « Ne désire point que les choses qui se

font, se fassent comme tu veux, mais veuille qu'il arrive ainsi qu'il arrive. — Ne dis jamais de rien de ce monde j'ai perdu cela; mais : je l'ai rendu. Ton fils est-il mort? il a été rendu. Mais celui qui te l'a ôté est un méchant. Que te chaut-il par qui celui qui te l'avait donné l'a redemandé? — Te souvienne que tu es joueur d'une farce, telle qu'il plaît au maître; courte, s'il la veut courte; et longue, s'il veut qu'elle soit telle. S'il veut que tu joues le rôle d'un mendiant, si celui d'un boiteux, d'un prince, ou d'une personne privée, fais-le dextrement, car c'est à toi à bien jouer ton personnage et c'est à un autre à distribuer les rôles. » Certaines de ces expressions suivent le grec fort exactement; elles passeront de Rivaudeau à Du Vair, de Du Vair à Dom Goulu, de Dom Goulu à Pascal.

Les observations que Rivaudeau joint à sa traduction sont destinées pour la plupart à montrer la conformité de l'enseignement d'Épictète avec les enseignements du Christ. Épictète est confirmé par Job, par « Synèse, évêque de Ptolémaïde en ses épîtres que Suyde appelle merveilleuses », par saint Mathieu, saint Jean, Jérémie,

Grégoire de Nazianze, et les autres. A propos du « ne dis jamais : j'ai perdu cela, mais : je l'ai rendu », Rivaudeau s'écrie : « Ceci est conforme à la sentence de ce grand ami de Dieu, Job, comme il est écrit au chapitre premier de son livre. » Ailleurs : « Cette méditation de la mort est fort propre au chrétien, et surtout qu'il faut qu'il pense à la mort du Christ, et qu'il soit lui-même tué, meurtri et enseveli avec le fils de Dieu... » Il essaye d'exciter l'émulation des chrétiens : « Les chrétiens devraient mourir de honte lisans cecy, s'ils ne le pratiquent... Épicuriens et libertins de ce temps devraient mourir de regret immortel, lisans cecy, s'ils ne le pratiquent. » Épictète lui sert même d'argument contre les catholiques. « Ceux n'ont pas pareille opinion de Dieu que le philosophe, qui osent allonger, ou raccourcir, ou autrement rechanger ses ordonnances. La confusion et dissipation de l'Église est venue par faute de garder ceci, quand les hommes, se fiant en leur sagesse, ont osé ajouter à la parole de Dieu. »

Rivaudeau unit donc comme Coras le christianisme au stoïcisme, ou plutôt il retrouve avec

joie chez Épictète quelques-uns de ses sentiments les plus vifs et les plus nobles.

Ce sont là deux faits individuels qui demeurent isolés. Ils montrent du moins avec quelle facilité le stoïcisme, s'il renaît, pourra se marier aux croyances générales. Il ne viendra pas, comme le platonisme, en ennemi ou au moins en suspect : il sera un auxiliaire, un frère. Ainsi saint Nil, au commencement du cinquième siècle, avait aisément adapté le *Manuel* à la vie monastique ; il n'avait eu qu'à changer Θεόι en Θεός, à substituer saint Paul à Socrate et à supprimer quelques détails περὶ ἀφροδισιῶν.

Mais ce n'était ni chez des demi-réformés mystiques comme Coras, ni chez des huguenots fervents comme Rivaudeau, encore moins chez des catholiques pieux, que le stoïcisme pouvait être autre chose qu'une distraction virile, une distraction d'un instant.

Il y avait alors en France des gens doctes, sérieux, scrupuleux, de hauts magistrats surtout, qui ne partageaient point l'inquiétude mystique de leur siècle. Le sentiment religieux ne les tour-

mentait pas. Nourris de l'antiquité, ils avaient une vertu sereine; ils se laissaient gouverner par une notion claire et haute de la dignité humaine et des devoirs des hommes. Ils étaient raisonnables. Ils estimaient qu'on doit rendre un culte à Dieu; ils suivaient sincèrement la religion de l'État; ils en demandaient les secours, ils en embrassaient les espérances immortelles, ils en acceptaient les enseignements dogmatiques; mais ils ne lui livraient qu'une moitié de leur vie et de leur esprit. Pour le reste, ils se suffisaient à eux-mêmes.

La Réforme les avait d'abord attirés : elle les effraya ensuite. Cette notion de la foi qui bouleverse les âmes, cette fièvre de conversion ne leur convenait pas. Et puis, dans l'État, la Réforme, nouvelle venue, apportait des germes de révolte; la guerre civile la suivait. En même temps, le catholicisme se corrigeait des désordres qui lui avaient aliéné tant d'âmes nobles et judicieuses; il prenait dans la controverse un avantage scientifique très marqué; il était la religion de l'État. Les gens dont nous parlons revinrent donc à lui. Par eux, comme ils étaient une élite,

l'extraordinaire progrès de la Réforme fut arrêté en France.

Le courage ne leur faisait point défaut : ils s'acquittaient noblement et tranquillement de la vie devant un horizon incertain et menaçant. Mais quand l'orage eut éclaté, et que la guerre religieuse, sans répit et sans pitié, commença à désoler la France et à passionner les âmes, ces gens sentirent le besoin d'un abri fort et sûr contre l'anarchie, la passion, la crainte de la douleur et de la mort. Cet abri sera-t-il la religion? La religion, outre qu'elle est trop mêlée à la fièvre continue et mortelle qui tue la France, apprend à prier et à se résigner : et eux voulaient agir. Quand tout sera perdu, ils s'attacheront à quelque « table de naufrage » et ils aborderont où il plaira à Dieu de leur donner le repos, au port de quelque monastère. Mais en attendant, puisque des temps sont revenus, pareils aux derniers moments de la république romaine et aux règnes de Caligula ou de Néron, eh bien, on ressuscitera la philosophie de Caton et de Brutus, de Sénèque et de Thraséas. Le stoïcisme renaît donc, non par curiosité de savant ou

de dilettante, mais pour le service et l'action. Mais il fallait une adaptation du stoïcisme. Ce fut l'œuvre de Montaigne (1).

II

Dans la seconde moitié du seizième siècle, Bordeaux est devenu une très grande ville, la première de France après Paris. Son importance ne lui vient qu'à demi de ses richesses : ce sont les circonstances politiques qui font tourner sur elle tous les regards; quelle admirable capitale ne ferait-elle point de ce royaume que les rois de Navarre et le parti protestant rêvent de créer

(1) Dans l'ouvrage que j'ai publié sur Montaigne (*Montaigne*, Paris, Alcan, Collection des Grands Philosophes), j'ai essayé de retrouver Montaigne à travers son livre, et sa philosophie à travers sa personne. Ici, au contraire, je décris moins l'homme que le livre; et je dis moins ce qu'est, dans son fond et dans sa réalité, la sagesse de Montaigne, que l'impression laissée par son livre sur ses contemporains. Si donc l'on m'opposait à moi-même, je répondrais que je n'ai pas changé d'opinion : j'ai changé de point de vue.

avec la Navarre, le Béarn et la Guyenne! Tous les partis flattent ou convoitent Bordeaux : le roi de France, le roi de Navarre, les Guise, savent qu'à Bordeaux est la clef de l'avenir.

Une des plus riches, des plus influentes familles de Bordeaux, était celle des Eyquem; elle était apparentée au Parlement, au chapitre; elle tenait au commerce et à la noblesse. Pierre Eyquem, qui la représentait au milieu du seizième siècle, avait pris part aux guerres d'Italie, avait parcouru toute la suite des honneurs municipaux, avait été maire; son fils Michel, qui avait pris le nom de la terre noble de Montaigne en Périgord, laquelle avait été achetée au siècle précédent par les Eyquem, avait reçu une éducation merveilleusement appropriée à son tempérament. L'esprit orné mais non bridé; l'âme « libre et toute sienne »; naturellement, invinciblement éloigné de la bassesse et du mensonge, mais prêt à toutes les fortes passions, il rappelait à ses amis la jeunesse d'Alcibiade. Conseiller au Parlement, il s'abandonnait à la fois à l'amour et l'ambition. Dans les graves débats qu'agitait cette fin de siècle, il avait pris fermement son parti. Sa mère

penchait au protestantisme, il avait une sœur et un frère protestants; il resta attaché à l'ancienne religion et à l'ancien ordre, sans passion, en toute liberté d'esprit, mais avec sincérité; il n'hésitera qu'un jour : le jour où il verra le parti réformé abattu et près de sa ruine; c'était, je suppose, au lendemain de la Saint-Barthélemy (1).

Il était l'ami de Henri de Navarre, du chancelier Olivier, du chancelier de l'Hôpital, de la Boëtie, d'Amyot, du grand duc de Guise, de Marguerite, reine de Navarre, peut-être de Catherine de Médicis; il était goûté de toutes parts pour sa franchise, sa vivacité d'esprit, son jugement sûr et courageux. Il était un fort grand personnage.

C'est lui qui donnera la première image d'un stoïcisme francisé, humanisé, vivant et aimable.

Oubliez le portrait légendaire du grand humo-

(1) Sur l'attitude religieuse de Montaigne, je ne peux pas redire ce que j'ai dit dans l'Introduction de *Saint François de Sales*. Montaigne va à la messe, parce que Cicéron le lui prescrit dans son *Traité des lois* ; ce n'est pas accuser Montaigne d'insincérité. Mais quant au *sentiment religieux* de Montaigne, ce n'est certainement pas le *sentiment chrétien*, tel que je l'ai défini ci-dessus. Sur sa « particulière différence », voyez, dans *Montaigne*, le chapitre que j'ai consacré au scepticisme. Voyez aussi, dans les *Débats* (numéro du 5 novembre 1906), Albalat, *le Vrai Montaigne*.

riste; oubliez ces confessions sans pudeur, ces réflexions narquoises, cette perpétuelle contradiction, ce désordre et ce pédantisme, et ce fatras d'histoires saugrenues où se perd à chaque pas le lecteur des *Essais*, des *Essais* tels qu'après la mort de leur auteur les publia, en 1595, Mlle de Gournay. Prenez le livre que Montaigne a publié *lui-même, de son vivant*, en 1580, à quarante-huit ans; qu'il a republié en 1582 et 1587 (1). C'est là qu'apparut aux contemporains de Montaigne le vrai portrait de Montaigne (2).

Que sont ces *Essais*?

Dès l'année 1570, Montaigne, ayant perdu son père qu'il aimait très tendrement, ayant renoncé à une carrière politique qui exigeait de sa conscience ou de sa volonté de trop lourds sacrifices, ayant vendu sa charge de conseiller au parlement de Bordeaux, se retira, à la campagne, dans son château. Son ambition déçue, son amour de la

(1) De cette édition de 1580, MM. Dezeimeis et Barkhausen ont donné une réimpression qui est un modèle d'exactitude et de goût. 2 vol. in-8°. Bordeaux, Féret, 1870-72.

(2) Sur les éditions des *Essais*, voir l'*Introduction* de l'édition municipale des *Essais*. Bordeaux, 1906.

sagesse, son goût pour les belles-lettres, le souci d'administrer sa fortune entrèrent à parts égales dans sa résolution (1).

Il avait publié quelques-unes des œuvres de la Boëtie et il y avait joint des préfaces; il avait donné aussi sa très élégante traduction de la *Théologie naturelle* de Raymond de Sébond. Dans sa bibliothèque aux murs et aux solives ennoblis de citations grecques et latines, il se plait à méditer et à écrire; à méditer et à écrire sur le seul sujet qu'il connaisse bien, sur lui-même.

Il y a certainement dans son dessein un peu de complaisance pour soi, et un désir de survie et d'immortalité; il l'avoue fort gentiment : « Je ne dresse pas ici une statue à planter au carrefour d'une ville ou dans une église ou place publique. C'est pour la cacher en un coin d'une librairie, et pour en amuser quelqu'un qui ait particulier intérêt à ma connaissance; un voisin, un parent, un ami, qui prendra plaisir à me racointer et repratiquer en cette image. » Mais il

(1) Cf. Bonnefon, *Montaigne et ses amis*. 2 vol. Paris, Hachette, 1897.

ne se peint pas — le sot projet qu'il aurait eu! — uniquement pour le plaisir de se peindre; il ne se regarde pas sans cesse dans un miroir pour crier : « Voilà comme je suis! » Il raconte une expérience, il en montre les circonstances et les résultats. Ses *Essais*, ce sont les notes du psychologue, j'allais dire du physicien, qui amène une âme à un certain état; qui *essaye* cette âme, pour en constater les progrès, sur les objets les plus divers.

Montaigne n'essaye pas tant les idées que lui-même. Il s'essaye au hasard de ce que lui suggèrent ses lectures, ses conversations, ses rencontres, les mille choses prévues ou imprévues de la vie quotidienne. Quelquefois le sujet est stérile, l'essai est prompt : le chapitre sera court. Quelquefois le sujet est riche, l'essai se prolonge : le chapitre a des pages et des pages. Quand cela dépasse des limites moyennes, l'esprit de Montaigne ne domine plus très bien et ordonne un peu confusément sa matière. Mais, pour l'ordinaire, Montaigne gouverne merveilleusement sa plume et sa pensée : il compose avec une netteté classique. Quand l'*Essai* est achevé et le chapitre

écrit, Montaigne met de côté les feuillets couverts de son écriture fine et soignée. Après huit ans, Montaigne s'arrête; il est parvenu au but où il courait. Sa vie, qu'il croit courte désormais, va changer. Il donne à l'imprimeur son manuscrit : c'est l'édition des *Essais* de 1580. C'est son histoire; mais entendez bien, ce n'est pas une histoire banale et continue : chaque chapitre des *Essais* nous montre comme un point d'affleurement de la vie morale et intellectuelle de Montaigne (1). Encore même n'avons-nous pas une description de ce qu'elle est à ce moment donné. Nous la voyons en action; nous voyons un geste, quelquefois l'ombre d'un geste, quelquefois l'ombre d'un tressaillement. Suivons cette histoire.

Montaigne est chez lui, dans son château, avec sa fille, sa femme, sa vieille mère. Que veut-il? Ce que veut tout homme : il veut être heureux. Mais si jadis il a aspiré à ce bonheur positif que

(1) Voir l'article de M. Brunetière dans le numéro de la *Revue des Deux Mondes* du 1er septembre 1906 : *Publications récentes sur Montaigne.*

donnent les amours violentes et les grandes ambitions, il a maintenant réduit ses prétentions. Il veut passer « en repos et à part » ce « peu qui lui reste de vie ». Tâche difficile !

La guerre civile n'est nulle part plus vive que dans le Périgord où réside Montaigne. De temps en temps le beffroi résonne. C'est une bande qui passe ; les soldats sont des brigands et des bourreaux : ils volent, ils tuent, ils torturent : « Je vis en une saison, écrit Montaigne, en laquelle nous foisonnons en exemples incroyables de ce vice (la cruauté) pour la licence de nos guerres civiles, et ne voit-on rien, aux histoires anciennes, plus extrême que ce que nous en essayons tous les jours. » Plus de lois, plus d'autorité ; chacun vit comme en pays sauvage, entouré de lions et d'ours, ne comptant pour se défendre que sur sa bonne étoile et sur sa vigueur.

Le château de Montaigne excitait la convoitise : « Je me suis mille fois couché chez moi, imaginant qu'on me trahirait et assommerait cette nuit-là. » Il ne fortifie pourtant pas sa maison : « Elle n'est close, écrit-il, à personne qui y heurte. Il n'y a pour toute provision qu'un por-

tier d'ancien usage et cérémonie, qui ne sert pas tant à défendre ma porte qu'à l'offrir plus décemment et gracieusement. Je n'ai garde ni sentinelle que celle que les astres font pour moi. » Ce n'est donc pas sa demeure, c'est son cœur que Montaigne enveloppe du triple airain. « Il me souvient, raconte-t-il, d'avoir lu autrefois cette histoire de quelque Romain, personnage de dignité, lequel, fuyant la tyrannie du triumvirat de Rome, avait échappé mille fois des mains de ceux qui le poursuivaient, par la subtilité de ses inventions. Il advint un jour qu'une troupe de gens de cheval, qui avaient charge de le prendre, passa tout joignant un hallier où il s'était tapi, et faillit le découvrir. Mais lui, sur ce point-là, considérant la peine et les difficultés auxquelles il avait déjà si longtemps duré pour se sauver des curieuses et continuelles recherches qu'on faisait de lui par tout le monde, le peu de plaisir qu'il pouvait espérer d'une telle vie, et combien il lui valait mieux de passer une fois le pas, que de demeurer toujours en cette transe, lui-même les rappela et leur trahit sa cachette, s'abandonnant volontairement à leur cruauté pour ôter eux et lui d'une

plus longue peine. D'appeler les mains ennemies, c'est un conseil un peu gaillard et hardi. Si crois-je qu'encore vaudrait-il mieux le prendre, que de demeurer en la fièvre continuelle d'un accident qui n'a point de remède : et, puisque les provisions qu'on y peut apporter sont pleines d'inquiétudes et de tourments, il vaut mieux, d'une belle assurance, se préparer à tout ce qui en pourra advenir, et tirer quelque consolation de ce qu'on n'est pas assuré qu'il advienne. »

Montaigne n'a pas pris le parti « gaillard et hardi », ou plutôt désespéré, de tendre la gorge aux proscripteurs; mais il travaille à conquérir cette « belle assurance » qui fait que les malheurs ne nous touchent point. C'est « son métier et son ouvrage ». C'est aussi l'ouvrage et le métier d'un Sénèque et d'un Épictète.

Comment Montaigne conquiert-il cette stoïcienne tranquillité de l'âme? Certes, il nous dit en plus d'un endroit que sa sagesse lui vient de son tempérament et de sa pesanteur naturelle; et que c'est indifférence qu'il faudrait appeler sa vertu. Il est vrai : il ne se collette pas chaque jour avec lui-même, mais son effort n'est pas

moins réel. Il commence par créer autour de son âme un horizon de grandeur : il vit dans une atmosphère stoïcienne. Il lit « par secousses et à venues réitérées », comme il dit, mille auteurs différents; mais il revient sans cesse à Sénèque et à Plutarque; il s'en nourrit, il en nourrit son livre. Sénèque, il le traduit en le citant; Plutarque, il le cite dans la traduction d'Amyot (1). C'est la substance même de sa pensée. Sénèque est stoïcien, et si Plutarque n'est pas stoïcien de doctrine, s'il s'en défend même, il l'est du moins d'inspiration et d'imagination, comme l'a montré l'excellent historien de la morale stoïcienne (2).

Montaigne ne se contente pas des livres; il évoque les figures légendaires des sages de la Grèce et de Rome : Thalès, Solon, Socrate, Épaminondas, ou Aristide, ou Caton d'Utique. Il a continuel commerce avec les humeurs anciennes et les riches âmes du temps passé. « La faiblesse que je sens en moi, écrit-il, n'altère aucunement les opinions que je dois avoir de la vertu et valeur

(1) Voir J. de Zangroniz, *Montaigne, Amyot et Saliat.* (Paris, Champion, 1906.)

(2) Thamin, *la Casuistique stoïcienne.*

de ceux qui le méritent; rampant au limon de la terre, je ne laisse pas de remarquer jusques dans les nues la hauteur d'aucunes âmes héroïques. » C'est le conseil qu'il donne : « Jusqu'à ce que vous ayez honte et respect de vous-même, présentez-vous toujours en l'imagination Caton, Phocion, Aristide, en la présence desquels les fols mêmes cacheraient leurs fautes, et établissez-les contrerolleurs de toutes vos intentions. »

Ainsi, Montaigne joue le drame de sa vie intérieure devant un parterre de sages.

Derrière eux, il agrandit le décor jusqu'à l'infini. « Nous sommes tous contraints et amoncelés en nous-mêmes, et avons la vue raccourcie à la longueur de notre nez. Quand les vignes gèlent en son village, mon prêtre en argumente l'ire de Dieu sur la race humaine, et juge que la pépie en tient déjà les cannibales. » Lui, il voudrait avoir comme Socrate « l'imagination assez pleine et assez étendue pour embrasser l'univers comme sa ville ». — « Qui se présente comme en un tableau cette grande image de notre mère nature, en son entière majesté; qui lit en son visage, une si générale et constante variété; qui se remarque

là-dedans, et non soi, mais tout un royaume, comme un trait d'une pointe très délicate : celui-là seul estime les choses selon leur juste grandeur. »

Ainsi Montaigne commence la « culture de son âme » en ennoblissant son imagination par les tableaux et selon les conseils du plus pur stoïcisme. Il va la continuer en enrichissant son esprit par les principes de ce même stoïcisme.

Il n'exerce pas métier d'historien ou d'érudit; il lit les *Épîtres* de Sénèque plus souvent que les *Questions naturelles;* il n'a rien à faire avec la logique ou la métaphysique des stoïciens : il ne veut que leur force d'âme. Or, cette force d'âme n'exige après tout que deux principes : le premier, qu'il faut mettre notre contentement en nous-mêmes et dans les choses qui dépendent de nous; le second, que le goût des biens et des maux dépend de l'opinion que nous en avons.

Eh bien, ces deux principes sont ceux que Montaigne s'est incorporés. Il a été accusé d'égoïsme; on prétend qu'il n'a aimé que son père et son ami La Boëtie; il aurait été indiffé-

rent à sa femme, indifférent à ses enfants qu'il aurait vus mourir sans regret. Autour de lui, ces reproches couraient; il les a lui-même notés : « Les plaintes qui me cornent aux oreilles sont comme cela : oisif, froid aux offices de parenté et d'amitié, et aux offices publiques; trop particulier. » La postérité a recueilli ces propos et les a amplifiés. Mais est-ce bien vrai? Il faut l'écouter lui-même : « Stilpon étant échappé de l'embrasement de sa ville, où il avait perdu femme, enfants et chevance, Demetrius Poliorcetes, le voyant en une si grande ruine de sa patrie, le visage non effrayé, lui demanda s'il n'avait pas eu de dommage; il répondit que non et qu'il n'y avait, Dieu merci, rien perdu du sien. Certes, l'homme d'entendement n'a rien perdu, s'il a soi-même. Quand la ville de Nole fut ruinée par les barbares, Paulinus, qui en était évêque, y ayant tout perdu, et leur prisonnier, priait ainsi Dieu : « Seigneur, garde-moi de sentir « cette perte; car tu sais qu'ils n'ont encore rien « touché de ce qui est à moi. » Les richesses qui le faisaient riche, et les biens qui le faisaient bon, étaient encore en leur entier... Il faut avoir

femmes, enfants, biens, et, surtout, la santé qui peut; mais non pas s'y attacher en manière que notre bonheur en dépende. Il se faut réserver une arrière-boutique toute nôtre, toute franche, en laquelle nous établissons notre vraie liberté, et principale retraite et solitude. En cete-ci, faut-il prendre notre ordinaire entretien de nous à nous-mêmes, discourir et y rire sans femme, sans enfants et sans bien, sans train et sans valets; afin que, quand l'occasion adviendra de leur perte, il ne soit pas nouveau de nous en passer. » Cela ne veut pas dire qu'il ne faut pas « aimer ceci ou cela »; cela veut dire « qu'il ne faut épouser rien que soi ». Cela ne veut pas dire qu'il faut voir mourir ses enfants « sans regrets », à Dieu ne plaise; cela veut dire qu'il faut les voir mourir « sans fâcherie (1) ». Cela veut dire en somme qu'il faut « se contenter de soi-même, n'emprunter rien que de soi, arrêter et fermer son âme en certaines et limitées cogitations où elle se puisse plaire, et, ayant entendu

(1) Ce mot de *fâcherie,* tant reproché à Montaigne, a un sens strict dans la langue de ce néo-stoïcisme. Du Vair fait de la *fâcherie* une des passions de l'âme

les vrais biens, desquels on jouit à mesure qu'on les entend, s'en contenter sans désir de prolongement de vie ni de nom ». Cela se résume enfin dans cet impératif : « Faisons que notre contentement dépende de nous. » C'est de l'Épictète.

Suivons, comme dit Montaigne. Nous avons beau nous « déprendre » de toutes les liaisons qui nous attachent à autrui, la fortune a encore de quoi nous toucher. La douleur, mal presque inévitable ; la mort, mal inévitable, nous atteindront bien dans « l'arrière-boutique » pourtant « toute nôtre », « toute franche » où Montaigne aime à se réfugier. Quel remède?

Reconnaître que la douleur et la mort ne sont point des maux.

C'est là le grand effort de Montaigne. Il avait une terrible appréhension de la douleur; son corps était « mol et tendre » ; il se figurait qu'il sentait plus vivement qu'un autre les « pointures de la souffrance » ; en outre, la pensée de la mort l'obsédait. Il se raisonne donc :

« Les hommes, dit une sentence grecque ancienne, sont tourmentés par les opinions qu'ils

ont des choses, non par les choses mêmes. Il y aurait un grand point gagné pour le soulagement de notre misérable condition humaine, qui pourrait établir cette proposition vraie tout par tout. Car, si ce que nous appelons mal et tourment n'est ni mal ni tourment de soi, ains seulement que notre fantaisie lui donne cette qualité, nous sommes étrangement fous... de donner aux maladies, à l'indigence et au mépris un aigre et mauvais goût, si nous le leur pouvons donner bon. Or, que ce que nous appelons mal, ne le soit pas de soi, ou au moins soit tel qu'il dépende de nous de lui donner autre saveur et autre visage, voyons s'il se peut maintenir. » Là-dessus, pendant des pages, Montaigne examine, il discute les raisons, il entasse les exemples : non! la douleur et la mort ne sont pas des maux. Et il conclut : « Les choses ne sont ni douloureuses ni difficiles d'elles-mêmes, mais notre faiblesse et lâcheté les fait telles. Il n'importe pas seulement qu'on voye les choses, mais comment on les voit. » C'est le second principe du stoïcisme; c'est tout l'essentiel de la morale stoïcienne.

Ce n'est pas la pure ataraxie, l'indifférence morne, le découragement. Ce contentement de l'âme, cette vertu a un son belliqueux : elle s'appelle « vaillance ». — « Il faut être vaillant pour soi-même, et pour l'avantage que c'est d'avoir son courage logé en une assiette ferme et assurée contre les assauts de la fortune. Ce n'est pas pour la montre que notre âme doit jouer son rôle : c'est chez nous, au-dedans où nuls yeux ne donnent que les nôtres. Là elle nous couvre de la crainte de la mort, des douleurs, et de la honte même. Elle nous assure là de la perte de nos enfants, de nos amis et de nos fortunes; et, quand l'opportunité s'y présente, elle nous conduit aussi aux hasards de la guerre. »

Ainsi parle ce « mol et lâche » Montaigne, comme le qualifie Pascal. Et ce ne sont pas de vaines paroles. Elles lui « partent du cœur ». Il s'exerce, dans la réalité de chaque jour, à son métier de sage. Au broncher d'un cheval, à la chute d'une tuile, à la moindre piqûre d'épingle, il « remache soudain » : « Eh bien, quand ce serait la mort même! » Il veut que la mort le trouve « plantant ses choux, mais nonchalant d'elle, et

encore plus de son jardin imparfait ». Un jour, un accident de cheval l'envoie « rouler à dix pas, mort, étendu à la renverse, le visage tout meurtri et écorché, n'ayant ni mouvement ni vie non plus qu'une souche ». Il reste évanoui deux heures; enfin, peu à peu, il reprend ses sens. Autour de lui, on se lamente; et lui, il s'observe mourir : « Il me semblait que ma vie ne me tenait plus qu'au bout des lèvres. Je fermais les yeux pour aider à la pousser hors, et prenais plaisir à m'alanguir et à me laisser aller. » Les détails précis s'accumulent, et il continue : « Je crois que c'est ce même état où se trouvent ceux qu'on voit défaillants de faiblesse en l'agonie de la mort. Ce conte d'un événement si léger est assez vain, n'était l'instruction que j'en ai tirée pour moi; car, à la vérité, pour s'apprivoiser à la mort, je trouve qu'il n'y a qu'à s'en avoisiner. » Montaigne a fait une répétition de sa mort; il a éprouvé que la mort n'est pas un mal réel.

Quant à la douleur, bientôt elle a son tour. La maladie qui l'épouvantait le plus, celle qu'il jugeait « la pire de toutes, la plus soudaine, la plus douloureuse, la plus mortelle et la plus

irrémédiable », c'est celle-là justement qui l'atteint, et, ajoute Montaigne, « elle fait en moi ses commencements beaucoup plus âpres et difficiles qu'elle n'a accoutumé. » Eh bien, elle lui arrache des cris, mais elle ne troublera pas la paix de son âme. Bien plus, il y trouvera ce profit de ne plus craindre « du tout » la mort. Ce n'est plus la mort maintenant qu'il craint : il redouterait plutôt d'en venir un jour à aimer trop la mort, « autre extrémité non moins vicieuse », appréhension justifiée d'ailleurs par cette admiration qu'il exprime si souvent pour le suicide stoïcien, le suicide de Caton, le suicide qui libère une âme forte.

La sagesse de Montaigne, c'est donc bien le stoïcisme; et l'histoire que nous racontent les *Essais* de 1580, c'est l'histoire d'un Français du seizième siècle qui relève le Portique, à sa manière, non pas pour l'ornement, mais pour l'usage.

Montaigne était d'esprit très libre; et ses « discours propres », entendez ses réflexions, se « débandaient souvent de la route commune » : il avait penchant au paradoxe. Il avait en outre un

sentiment singulièrement vif de la diversité des choses et de leur individualité. Son premier essai concluait à ceci : « Certes, c'est un sujet merveilleusement vain, divers et ondoyant, que l'homme. Il est malaisé d'y fonder et établir nul jugement constant et uniforme. » Et le dernier mot de son dernier essai, le voici : « C'est la plus générale forme que nature ait suivi que la variété. A l'aventure, il ne fut jamais au monde deux opinions entièrement et exactement pareilles, non plus que deux visages. Leur propre qualité, c'est la diversité et discordance. » Il a aussi, à la suite, le sentiment non moins vif de la fluidité, de la volubilité des choses humaines. Tout lui paraît se mouvoir et changer sans cesse, d'un branle et d'un mouvement continu. Lui-même n'est pas immobile au bord des flots : il suit la perpétuelle et universelle vicissitude. Avec cette mentalité, Montaigne n'était pas encore un sceptique; seulement, il se défiait des formules générales, et il détestait le dogmatisme rationalisme. Mais, un jour, il se laissa emporter bien au delà.

Sa traduction de la *Théologie naturelle* de R. Sébond qu'il aimait fort, et avec juste raison, était

très discutée; les protestants et les libertins s'en moquaient, disant que les arguments de Sébond avaient le « goût fade ». Montaigne, qui a pris Sébond à son compte, écrit donc l'*Apologie de R. de Sébond.*

Ce n'est qu'un essai, mais ample comme un livre; c'est prodigieux. Cornélius Agrippa avait écrit, quelque cinquante ans auparavant, un livre sur la vanité des sciences et la faiblesse de l'esprit humain. Qu'est-ce que ce gros ouvrage à côté de l'*Essai* de Montaigne? Une déclamation sans portée. L'*Apologie*, au total, se divise en trois principales parties. Montaigne commence par remettre l'homme à sa vraie place dans « l'ample sein de la nature », pour lui montrer qu'il n'est pas « la créature maîtresse et emperière du monde ». Il fait une comparaison de l'homme avec les animaux, qui ne tourne pas à l'avantage de la raison humaine. C'est le premier pas, universellement connu et célèbre, de sa dialectique. L'objet propre en est de nous guérir de notre présomption, de nous apprendre que « la simplicité et l'ignorance » rendent la vie « plus plaisante, plus innocente et meilleure », que ne font « les sciences

et les arts » : simple préparation au scepticisme.

Maintenant, il faut entrer dans le vif du sujet. « Voyons donc s'il est en la puissance de l'homme de trouver ce qu'il cherche, et si cette quête qu'il a employée depuis tant de siècles, l'a enrichi de quelque nouvelle force et de quelque vérité solide. » La revue méthodique des opinions des philosophes donnera à Montaigne sa réponse : sur tous les sujets, ils n'ont que des opinions contradictoires. Passe encore s'ils erraient en des sujets étrangers à eux. Mais ils ne se connaissent pas eux-mêmes. « Ces gens ici qui trouvent les raisons de Sébond trop faibles, qui n'ignorent rien, qui gouvernent le monde, qui savent tout, n'ont-ils pas quelquefois sondé, parmi leurs livres, les difficultés qui se présentent à connaître leur être propre? » — « En voilà assez pour vérifier que l'homme n'est non plus instruit de la connaissance de soi en la partie corporelle qu'en la spirituelle. Nous l'avons proposé, lui-même, à soi, et sa raison à sa raison, pour voir ce qu'elle nous en dirait. Il me semble assez avoir montré combien peu elle s'entend elle-même. » Ainsi conclut la seconde partie.

La troisième partie, c'est le dernier « tour d'escrime », le « coup désespéré ». Montaigne laisse à part maintenant « l'infinie confusion d'opinions qui se voit entre les philosophes mêmes »; il expose quels obstacles chaque homme porte en lui, qui l'empêchent d'atteindre à la vérité. Il examine les causes qui troublent notre jugement : maladies, passions, sentiments, et tous nos sens. Et de proche en proche nous atteignons la conclusion : « Il n'y a nulle constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets; et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles vont coulant et roulant sans cesse. Ainsi il ne se peut établir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé étant en continuelle mutation et branle. Si de fortune vous fichez votre pensée à vouloir prendre son être, ce ne sera ne plus ne moins que qui voudrait empoigner de l'eau. Ainsi étant toutes choses sujettes à passer d'un changement en un autre, la raison y cherchant une réelle subsistance se trouve déçue, ne pouvant rien appréhender de subsistant et de permanent. »

Le scepticisme peut-il aller beaucoup plus loin que l'*Apologie de R. de Sébond?* Je ne le crois

pas. Montaigne a véritablement « secoué les limites et dernières clôtures des sciences ». Encore n'ai-je indiqué ni l'étonnante variété des arguments, ni l'abondance des faits, ni l'impétueux mouvement du style.

Or, ce pyrrhonisme radical ne mettait pas en danger les croyances religieuses de Montaigne; mais il pouvait compromettre sa stoïcienne sagesse, et notre philosophe s'en est bien aperçu lui-même; presque vingt ans après, il ajoutait à l'*Apologie* : « O la vile chose et abjecte que l'homme s'il ne s'élève au-dessus de l'humanité... C'est à notre foi chrétienne, non à sa vertu *stoïcienne*, de prétendre à cette divine et miraculeuse métamorphose. » Pourtant le stoïcisme ou du moins l'*habitus* stoïcien de Montaigne n'en est pas altéré ou entamé.

Le stoïcisme antique reposait certes sur une physique, sur une logique, sur une théodicée : et le scepticisme réduit tout cela à l'état de poussière ou de sable mouvant. Et sur quoi donc va se tenir le stoïcisme? « En cette incertitude et perplexité que nous apporte l'impuissance de voir et de choisir ce qui est le plus commode,

écrit Montaigne, le plus sûr, quand autre considération ne nous y conduirait, est, à mon avis, de se rejeter au parti où il y a le plus d'honnêteté et de justice. » Dans le doute, semble dire Montaigne, fais-toi stoïcien. C'est que la sagesse lui est devenue « consubstantielle »; elle était entrée dans son tempérament et dans sa complexion morale. Le scepticisme ébranle toutes les idées. Mais le stoïcisme n'était déjà plus une idée habitant dans l'intelligence de Montaigne. C'était Montaigne même. Montaigne ne bâtit pas sa maison sur le sable. Il la bâtit sur lui-même.

Seulement, il faut l'avouer, ce stoïcisme est tout individuel : sorte d'empirisme moral, qui ne pourrait pas s'enseigner à la manière d'une science. « Ce n'est pas ici ma doctrine, écrit Montaigne, c'est mon étude; ce n'est pas la leçon d'autrui, c'est la mienne. » Est-ce une faiblesse? En d'autres circonstances, oui! Ici, c'est une force au contraire. Ce stoïcisme qui ne peut s'enseigner, aura, parce qu'il ne peut s'enseigner, une extraordinaire influence.

Imaginez en effet qu'il se fût présenté comme

un système. Malgré toute son opportunité, il eût effrayé le maître de la doctrine et de la morale : l'Église. D'autant que dans ces conditions il n'aurait pas apparu aux yeux de la religion comme un simple rival : c'eût été le complice de l'ennemi mortel. Que reproche la Congrégation de l'Index aux *Essais* de Montaigne, à ceux de 1580? Ce qu'elle reproche aux ouvrages de Juste Lipse sur le stoïcisme et ce qu'elle reproche aussi à Machiavel : l'abus du mot de *fortune*. Les dangereux incrédules, dont le Père Lessius, trente ans plus tard, fera le décompte, nient la Providence, professent à la suite de Machiavel et de Jordano Bruno que le monde est gouverné par la force aveugle du destin ou par les conjonctions des astres, et abusent eux aussi du mot de fortune. Mais le stoïcisme de Montaigne n'enseigne rien de ces impiétés : il n'enseigne rien du tout; il est la tranquillité de l'âme. Aussi le « maître du sacré palais », à Rome, rendant les *Essais* à leur auteur, ne maintient pas sa censure. Il s'en remet pour les corriger « à la franchise et conscience » de celui qui les a faits (1).

(1) Désormais, beaucoup d'apologistes du catholicisme croi-

Les *Essais* et Montaigne sont donc admis en libre pratique. Mais, si cette morale de Montaigne a perdu la force convaincante des conseils appuyés sur des idées et des principes, elle a cette force d'expansion des choses vivantes qui plongent par mille racines dans la vie. — Voyez : Montaigne met dans ses *Essais* toute l'histoire contemporaine. Il multiplie les allusions aux guerres d'Italie, aux découvertes géographiques, aux discussions religieuses, aux événements politiques des deux derniers règnes, aux personnages et aux choses du jour. Montaigne possédait un « papier journal », où son père, qui avait été longtemps en Italie et qui s'était mêlé à la politique générale, avait noté les choses intéressantes. Lui-même a ses souvenirs et ses impressions; il les verse dans son livre. De fait, il y a chez lui mille choses qu'on ne trouve point dans les historiens et que les mémoires eux-mêmes

ront bien de commencer leurs ouvrages par une « cure » de scepticisme. Florimond de Rœmond n'y manque jamais. Presque au commencement de l'*Anti-Christ* (f° 8 de la 2e édition — 1 vol. in-4°, Paris, l'Angelier 1599), il donne la leçon de scepticisme, et il termine ainsi : « Mais laissons ce discours, qu'on voit de tous points accompli dans cette belle Apologie de Raimond Sebon, l'un des *Essais* de notre Montaigne. »

ne disent pas toujours. C'est une mine pour l'histoire que le livre des *Essais* (1). Comment se conduisait le connétable de Montmorency au siège de Pavie et à la prise de Villane? Vous le verrez à l'essai quinzième du livre Ier. Comment François Ier s'y prit-il pour « mettre au rouet » Francisque Taverna, ambassadeur de François Sforce, duc de Milan, et fieffé menteur? C'est une scène de comédie dont vous avez le spectacle à l'essai neuvième du livre Ier. Il écrit quelquefois : « J'ai lu, » mais il ne met pas moins souvent : « J'ai ouï dire à mon père. » Pour donner plus de piquant à ses anecdotes, il ne désigne pas toujours les noms et les lieux; il les laisse à deviner comme s'il s'agissait d'une indiscrétion; et cela devait aviver la curiosité. « Un prince et très grand capitaine, » et ailleurs : « Un prince des nôtres, et nôtre il était à très bonnes enseignes encore que son origine fût étrangère, » ces indications lui suffisent, il n'en dit pas plus; d'ailleurs, il en dit assez. Et ce sont des anecdotes caractéristiques qui peignent souvent un

(1) Voyez le parti qu'en a tiré M. Lalanne dans sa belle biographie de Brantôme.

caractère et quelquefois toute une époque.

Eh bien ! c'est à propos de tous ces faits que Montaigne, avec une adresse et une variété inconcevables, introduit sa leçon à lui. Vous croyiez que le stoïcisme a mille cinq cents ans et plus, et qu'Épictète est mort depuis treize siècles? Illusion ! Le stoïcisme, il est enseigné par les événements d'hier et par ceux d'aujourd'hui; il est la conclusion naturelle de tout ce qui vient d'arriver. Montaigne a créé la modernité du stoïcisme.

Disons qu'il a rendu le stoïcisme vivant. Il ne l'a pas marié seulement aux événements, il l'a marié à lui-même : il en a fait sa forme et sa physionomie. Qui le voit passer, voit passer la sagesse.

Il promènera donc à travers le monde, lors de ses voyages, l'image séduisante de la sagesse nouvelle. L'autorité dont il jouit, lui, le riche homme, le maire de la grande ville, le chevalier des ordres du roi, l'ami et le confident de Henri IV, eh bien, le stoïcisme, accommodé à la bordelaise, en jouira. La sympathie qu'inspire le plus aimable, le plus fin, le plus tolérant, le plus sûr

des hommes, ira au stoïcisme encore; et c'est le stoïcisme toujours qui paraîtra vivant, quand on admirera la verdeur, la vivacité, la spontanéité de Michel de Montaigne. Les doctrines du passé, ressuscitées un jour, ont je ne sais quoi de raidi; elles sont *statue*. Le néo-stoïcisme est chair et sang.

III

Parmi les grands centres universitaires de l'Europe, l'un des premiers était Louvain. On y comptait plus de six mille étudiants. L'Université n'était pas seule à avoir des cours; il s'en faisait dans les séminaires et dans les collèges, ces derniers dirigés presque tous par les jésuites. Mais les professeurs de l'Université étaient, eux, indifféremment des laïques ou des clercs. Les élèves arrivaient de toutes les parties de l'Europe : Français comme ce jeune Basque si aimable, si

brillant, Jean Duvergier de Hauranne; ou Flamands, comme ce laborieux et austère Cornélius Jansénius.

Dans les collèges et dans l'Université, on enseignait d'une manière générale la philosophie péripatéticienne et scolastique. La Faculté des arts, qui possédait seize professeurs de philosophie spéculative contre un de philosophie morale, et la Faculté de théologie, étaient asservies à Aristote et à saint Thomas. Seules, la Faculté de médecine et les humanités de la Faculté des arts avaient d'autres préférences. Par exemple, Erycius Puteanus (Henri Vande Putte) de Venloo (1574-1646) a tendu vers la philosophie épicurienne; il a été en correspondance avec Gassendi, en lutte avec Jansénius, en amitié avec Froimont (1).

Mais l'homme qui représentait le mieux ces tendances un peu hostiles à la philosophie traditionnelle, ce goût de doctrines moins rebattues et moins épuisées, c'était le premier professeur de Louvain, Juste Lipse.

(1) Froimont, l'éditeur de *l'Augustinus*.

Juste Lipse était alors l'homme le plus célèbre du pays soit pour les lettres, soit pour la vertu. Sa réputation était extraordinaire par toute la Flandre et toute l'Europe. Il avait été versatile; l'histoire de ses opinions politiques et de ses croyances est aussi pleine d'imprévu que l'histoire de sa carrière de professeur. Mais toutes les variations de ce singulier et puissant esprit semblent cesser à Louvain.

C'est un très savant homme; son érudition est prodigieuse, et il en porte le poids avec aisance. Ses livres ne sont pas des amas de faits ou de citations; il sait si bien dominer un sujet qu'il ne s'abandonne jamais à la paresse de l'érudition pour l'érudition : il a du mouvement, de la dialectique, de l'éloquence et de l'esprit. Son latin est ingénieux, animé et brillant. Sa parole devait avoir la vivacité de sa plume. Dans la *République des lettres*, il était un *imperator;* il fascinait les étudiants.

Juste Lipse donc, sans être d'ailleurs l'ennemi de la scolastique et d'Aristote, aurait voulu voir régner dans les écoles, conjointement avec la philosophie péripatéticienne, d'autres doctrines,

surtout en morale. « Les péripatéticiens, écrit-il, règnent seuls dans les écoles! Les chasser? je ne le voudrais pas; je ne le dois pas d'ailleurs. Mais partager ce royaume, et donner des collègues à la doctrine d'Aristote, c'est peut-être le vœu de la sagesse, comme c'est le mien. La dialectique et la physique d'Aristote sont solides et bien liées; il y a donc utilité, je l'avoue, à les recevoir dans les écoles l'une et l'autre. Mais en théologie, en éthique, en physique même, combien de belles choses et de choses rares ont dites les pythagoriciens, ou les stoïciens! » Il répugne à l'obéissance servile. « Je veux, dit-il, juger comme on juge au Sénat, sans me borner à entendre, mais après examen. Suivre toujours l'avis d'un autre n'est pas le fait d'un législateur, mais de l'homme d'un parti. Je vénère les découvertes et ceux qui les font, mais comme on doit vénérer des guides qui sont nos semblables et non nos rois. » Et ailleurs encore : « Par tout ce qui précède, j'ai voulu prouver qu'on ne doit s'attacher servilement ni à un homme ni à un parti. Quel esclavage serait-ce là? Qu'un autre subisse le joug. Dites avec moi et avec Sénèque : *non me*

cuiquam mancipavi, nullius nomen fero. S'il faut être d'une école, il n'y en a qu'une où je veuille entrer : c'est l'école éclectique. »

Cette indépendance n'empêche pas que Juste Lipse ait ses préférences. Elles vont au stoïcisme.

Juste Lipse ne s'est établi définitivement à Louvain qu'en 1592. Le 12 septembre, il avait été nommé professeur d'histoire, et le 24 novembre professeur de latin au collège des *trois langues.* C'est à Louvain qu'il professe ouvertement le stoïcisme, c'est de là que son enseignement et ses ouvrages propagèrent le stoïcisme. Mais il n'avait pas attendu d'y être pour tendre les mains vers le Portique.

En 1584, en effet, il publiait un livre destiné à un long succès, puisqu'il a eu en dix ans dix-huit éditions et plus de quatre-vingts jusqu'à nos jours. Ce sont les dialogues de *la Constance : De constantia libri duo. Qui alloquium præcipue continent in publicis malis.* In-4° de 161 pages, 1584.

L'entretien est censé tenu à Liège en juin 1571 ; alors que Lipse, fuyant les malheurs de son pays, était en route pour Vienne. Il s'était arrêté chez

Langius — c'était l'humaniste Charles Lange ; — et celui-ci, dans la cour de sa maison, l'exhorte et le réconforte. Lange déclare que la fuite et le séjour à l'étranger n'allègent pas les souffrances morales. Le seul remède contre ces maux se trouve dans la *Constance,* fille de la Raison. C'est une fermeté d'âme que rien ne peut ébranler, c'est la tranquillité du stoïcien. En l'espèce, certaines considérations nous y conduiront infailliblement. Que sont ces calamités qui désolent et affolent Juste Lipse? Des volontés de Dieu. Un destin souverain conduit les événements, ce qui doit arriver, arrive inéluctablement. Résignons-nous. Mais résignation n'est pas synonyme de paresse ou d'abdication. Il nous faut collaborer à l'œuvre du destin. Pensons que Dieu veut sauver notre patrie, affermir la justice, assurer notre bonheur; convainquons-nous qu'il veut se servir de nous à cet effet. Et travaillons.

La nuit tombant a interrompu l'entretien; on va souper chez Torrentius. Le lendemain, on se réunit de nouveau dans les jardins de Langius. Charles Lange fut un des premiers en Europe à s'occuper de la culture des fleurs exotiques et

des plantes nouvellement apportées des Indes (1). Aussi la conversation s'ouvre par un long discours sur les jardins, leur culture, leur usage et les plaisirs qu'on y trouve. Suit un véritable traité, *De finibus bonorum et malorum*, mais selon les principes de Zenon et de Chrysippe.

Ce livre n'est qu'un début dans le stoïcisme; c'est une tentative pour utiliser le stoïcisme. Mais c'est déjà autre chose que du Montaigne : c'est un progrès sur Montaigne. Pour la première fois, le stoïcisme est appliqué nommément, et directement rapporté, en tant que système, aux malheurs du temps. Il prend un caractère d'urgence qu'il n'avait pas chez Montaigne. Il semblait être, chez le philosophe bordelais, le fruit naturel de la vie; l'enseignement de Juste Lipse est beaucoup plus didactique, impérieux et formel. L'empirisme moral y devient bel et bien une doctrine qui se professe et qui s'enseigne. Juste Lipse déclare très haut qu'il a surtout des vues pratiques; qu'il ne conçoit qu'une philosophie entièrement applicable à la conduite de la vie,

(1) Coigny, *Du Vair*, p. 113.

ne suivant pas la violence de ceux qui philosophent ordinairement. Il se moque de ceux-là; et, comme Montaigne, il chasse tous les captieux débats dans lesquels on veut enfermer la philosophie. La philosophie, ce n'est pas le subtil filet où l'on prend son contradicteur; ce n'est pas un jeu, un exercice, une vanité : c'est l'art de modérer ses passions; c'est l'art de vivre et de mourir. Elle deviendrait donc une sorte de direction ou de médication morale, et, sans doute, c'est bien ainsi que l'entendait Montaigne. Mais cette fois un professeur l'expose, *ex cathedra*, la rattache à une métaphysique et la fait, d'inspiration qu'elle était, science véritable. Juste Lipse appelle Montaigne : *le Thalès français;* Montaigne aurait pu, retournant l'éloge, appeler Lipse, *l'Épictète latin.*

Juste Lipse continue son œuvre. De plus en plus le stoïcisme l'attache, et il songe à établir en son honneur toute une encyclopédie. Il avait publié Tacite; et son édition, qui est excellente et qui rend aujourd'hui encore de réels services, avait eu un grand succès. Tacite, c'est l'historien stoïcien. Après en avoir fini avec l'historien,

Juste Lipse songeait au philosophe, à Sénèque.

L'édition qu'il préparait, il ne put l'achever; la mort l'arrêta quand il arrivait aux Questions Naturelles. Son commentaire et son édition furent achevés par Froimont; mais outre ce Sénèque, ainsi éclairci et expliqué, Juste Lipse voulait donner un certain nombre de traités où il exposerait point par point tout l'ensemble de la philosophie stoïcienne. Il n'en a écrit que deux : 1° *Manuductio ad philosophiam stoïcam;* 2° *Physiologia stoïcorum* (1). Ce sont des dialogues entre Juste Lipse et son élève. Les deux ouvrages furent publiés ensemble en 1604. Dans le deuxième, Juste Lipse traite particulièrement de la physique stoïcienne, et des théories du Portique sur Dieu, sur l'âme du monde, sur la Providence, sur le Destin, sur l'origine du mal, sur les génies bons ou mauvais : traité purement technique auquel la foule des lettrés ne s'intéressa point. Le premier eut au contraire une large diffusion : la *Manuductio*, véritable introduction à la *Vie stoïcienne*, fut la source intarissable où l'on puisa.

(1) Le troisième eût été *Ethicorum libri*.

On est fort injuste pour la *Manuductio*. En vérité, la *Manuductio* est un beau livre.

L'érudition de Juste Lipse y est colossale. Il a réuni à peu près tous les témoignages qui nous restent de la philosophie stoïcienne, sans aucune affectation d'ailleurs à produire des textes rares, subtils ou nouveaux, sans trompe-l'œil ni poudre aux yeux. Les textes et les documents ne sont pas seulement ordonnés et classés, ils entrent dans un développement suivi; ils sont les chaînons d'une dialectique serrée — serrée et pourtant vivante. D'une page, d'une ligne à l'autre, il y a marche en avant. S'agit-il de définir la philosophie stoïcienne, Juste Lipse donne la formule simple, banale et universellement acceptée. Puis, peu à peu, en l'analysant et en l'enrichissant de témoignages anciens, il la complète, la complique, et nous avons une seconde définition. Celle-là, à son tour, il la traite comme la précédente. Et ainsi de suite, par quatre fois, jusqu'à ce que, bon gré mal gré, nous soyons arrivés à l'idée personnelle et haute qu'il a de cette doctrine et qu'il veut que nous en ayons. C'est sa méthode constante.

Ce qu'on pourrait appeler la dialectique cordiale suit la dialectique intellectuelle. A mesure que l'image de la sagesse stoïcienne dessinée par Juste Lipse devient plus exacte et plus ressemblante, elle devient aussi plus vivante et plus belle. Le style de Juste Lipse s'anime, s'échauffe, prend du nerf, se hausse à l'éloquence.

La *Manuductio*, d'ailleurs, n'est pas un simple exposé de la philosophie stoïcienne. C'en est une adaptation et une apologie. Tout ce qui est inhumain et paradoxal dans le stoïcisme, Juste Lipse le rend, par son interprétation, humain et sensé : à l'orgueil stoïcien, il substitue la bonté; à la logique stoïcienne, il substitue l'expérience. Cela est visible surtout dans le commentaire qu'il fait des paradoxes. Il a écrit avant M. Thamin, et presque avec autant de charme, un Traité de la casuistique stoïcienne.

En plus, et comme tous ses prédécesseurs, Juste Lipse christianise le stoïcisme. Le titre de la troisième dissertation du livre premier est le suivant : *Philosophiam non damnari nec alienam, imo utilem esse christianis*. Comme Coras et comme Rivaudeau, J. Lipse appelle les Pères de l'Église

au secours de Zénon de Cléanthe, de Musonius et d'Épictète. Il confirme leurs paroles par celles de saint Jérôme, de saint Clément d'Alexandrie, de saint Ambroise, de saint Augustin, et de saint Clément, *velut pararium et conciliatorem utriusque philosophiæ;* il raconte que saint Charles Borromée pratiquait familièrement Épictète (1); enfin, il écrit contre le suicide quelques pages véhémentes dont peut-être J.-J. Rousseau s'est souvenu. Son œuvre est donc de grande valeur; elle eut une grande influence.

Elle a cette force d'abord d'être écrite dans la langue universelle de l'Europe : en latin. Puis, comme l'humanisme est encore le maître de l'opinion et que Juste Lipse est le roi de l'humanisme, c'est une haute recommandation. En même temps, ce stoïcisme, si fidèlement restitué que personne n'oserait le taxer d'invention ou de fantaisie, est subtilement adapté à l'heure et aux gens. Encore une fois, l'œuvre stoïcienne

(1) « Audio magnum illum Carolum Borromœum, stirpe, sacra purpura, virtute maxime clarum, sæpe fassum Epicteti se libris motum et monitum ad contemptum rerum humanarum, amoren divinarum venisse. » (*Manuductio*, I, diss. XVII.)

de Juste Lipse est grande. Il restait cependant quelque chose à faire : Juste Lipse est un professeur ; le stoïcisme a besoin d'avoir pour patron un homme d'État. La *Manuductio* éveille les défiances de l'Église. Il faut des livres que l'on ne redoute pas de voir à l'Index. Enfin, Juste Lipse est un Flamand ; il nous faut un pur Français.

Ce Français, ce sera Du Vair, contemporain de Juste Lipse, tantôt son imitateur, et tantôt son prédécesseur.

IV

A ses débuts dans les lettres, Guillaume Du Vair (1) n'était pas un très grand personnage, et Montaigne administrait Bordeaux que Du Vair

(1) Sur Du Vair, outre le livre de Sapey et le livre meilleur de Coigny, voir les *Recherches bibliographiques sur Guillaume Du Vair et sa Correspondance*, par René Radouant. (*Revue d'Histoire littéraire de la France*, janvier et avril 1899.) M. Giraud les a complétées. (*Revue d'Hist. litt.*, juillet 1906.) Voir enfin le livre même de M. Radouant : *Guillaume Du Vair, l'homme et l'orateur jusqu'à la fin des troubles de la Ligue* (Paris, 1908).

était un simple maître des requêtes attaché au duc d'Alençon. Mais il devait se rattraper par la suite.

Fils d'un ancien avocat général à la Cour des aides (« le feu roi (Charles IX) avait ruiné mon père pour prix de vingt-cinq ans de services, » écrit-il), Du Vair avait fait naturellement de fortes études, avait beaucoup voyagé, était devenu maître des requêtes du duc d'Alençon, et, dans cette situation où il était en quelque sorte l'homme d'affaires de l'héritier du royaume, il regardait l'avenir avec confiance. Son ambition s'excitait, lorsque son maître mourut. Comme consolation, à vingt-quatre ans, en 1584, il est nommé conseiller au Parlement de Paris; il passait des fonctions actives à une vie plus contemplative : c'était ce qu'il appelle « prendre l'ancre où le vent l'a laissé ». — « J'ai trouvai, écrit-il, plus de loisirs que je n'en avais accoutumé. » Et cet ambitieux qui estimait « qu'une âme bien généreuse ne veillit au palais qu'avec ennui », trompe son ennui, ainsi que Montaigne l'avait fait douze ans auparavant, par les lettres et la philosophie.

Il publia d'abord des *Méditations* sur *les Psaumes de la Pénitence;* ce sont des traductions paraphrasées : œuvre de pure rhétorique qui n'a aucun rapport avec la méditation enseignée par un Loyola et un saint François de Sales. Voyez comment Du Vair *médite* le premier verset du psaume CXLII, *Domine, exaudi orationem meam :* « Seigneur, l'homme se lasse enfin de toutes choses ; la course continue le met hors d'haleine, le son éclatant lui étourdit les oreilles (Du Vair se souvient de Montaigne) ; mais, plus ma voix crie vers vous, plus elle se renforce, plus le courage me croît et plus mon oraison m'est agréable ; c'est pourquoi je commence tous les jours à m'écrier : Seigneur oyez ma prière... » On juge du ton.

Le succès des *Méditations* conduisit Du Vair à *la Sainte Philosophie* (1588). « Voyant que ce premier essai n'avait point degoûté ceux qui en avaient jugé, le courage m'est crû de hasarder encore celui-cy. » L'objet de Du Vair est ici d'unir la morale des anciens à l'enseignement des chrétiens. « Comme j'ai vu à Rome les riches temples bâtis par les païens à l'honneur de leurs démons, avoir été saintement appliqués au ser-

vice de notre Dieu, ainsi, en ce petit recueil, j'ai pris la peine de transporter à l'usage et instruction de notre religion les plus beaux traits des philosophes païens, que j'ai pensé s'y pouvoir commodément rapporter! »

Ne croyez pas qu'il s'agisse simplement, comme le dit Du Vair avec modestie, de « transporter à l'usage et instruction de notre religion » quelques « traits » des philosophes. C'est toute une construction systématique que Du Vair essaye, et *la Sainte Philosophie* pourrait s'appeler une synthèse : elle ne manque pas d'ampleur; ce qui lui fait défaut, c'est la vie. Le préambule, que voici, montre les qualités et le caractère du livre. Du Vair découvre en l'homme un principe de perfection et un désir de beauté qui engendre un mouvement inépuisable. L'homme aime la beauté matérielle; « mais notre âme, qui élance bien ses désirs et ses souhaits plus haut que les sens, n'a garde de s'arrêter là. » Car, « plus magnifique que tout cela, elle embrasse le ciel et la terre, entoure le monde, perce le profond des abîmes, connaît toutes choses, se meut et se manie soi-même, et est si belle que, si nous la conservions

en sa naturelle beauté, toutes les autres choses de ce bas-monde nous paraîtraient, au prix, et laids et difformes. » Ce second ordre de beauté ne satisfait pas encore l'âme : « Après qu'elle s'est contemplée soi-même, et qu'elle s'est exercée en la recherche des causes et des sciences, ne trouvant rien en tout cela, non pas même en elle, qui la contente, elle est contrainte de se lever et par-dessus le monde et par-dessus soi-même. » L'homme, alors, « ouvre et dessille les yeux » afin de « pénétrer jusqu'au profond de la vérité éternelle (1) ».

En face de cette image de l'homme se développant par le progrès de son principe essentiel, voici maintenant le portrait des hommes, tels

(1) « [L'âme] cherche donc [le souverain bien] ailleurs [que dans le monde], et connaissant par une lumière toute pure qu'il n'est point dans les choses qui sont en elle, ni hors d'elle, ni devant elle (rien donc en elle ni à ses côtés), elle commence à le chercher au-dessus d'elle. Cette élévation est si éminente et si transcendante, qu'elle ne s'arrête pas au ciel, il n'a pas de quoi la satisfaire; ni au-dessus du ciel, ni aux anges, ni aux êtres les plus parfaits. Elle traverse toutes les créatures et ne peut arrêter son cœur qu'elle ne se soit rendue jusqu'au trône de Dieu, dans lequel elle commence à trouver son repos; et ce bien qui est tel qu'il n'y a rien de plus aimable, et qui ne peut lui être ôté que par son propre consentement. » (PASCAL, *Sur la conversion du pécheur. Œuvres complètes*, éd. Lahure, t. II, p. 37.)

qu'ils sont : « Nous ne sommes pas quasi hors du berceau, que les perverses affections, comme vents violents, nous surprennent, et, emplissant de mille délicieuses bouffées les voiles de nos désirs, nous égarent loin de notre propre nature, et essorent de la droite raison. » D'où vient cette cruelle disproportion entre notre être et notre manière d'être? Du péché originel. Avant le péché, l'homme avait « la vérité pour guide et la vertu pour aide ». Par le péché, il est devenu « la proie de l'erreur et du mensonge ». Il est devenu l'esclave de la concupiscence. Heureusement que Dieu est intervenu : « le venin de la mort a été dissous au sang divin. » Nous voilà donc rentrés en grâce auprès de Dieu.

Seulement cette réconciliation, pour être complète, exige un effort : nous apprendre à faire cet effort, c'est ce que Du Vair se propose. C'est le sujet de *la Sainte Philosophie.*

Il faut donc « nettoyer et éclaircir nos âmes », et cela par trois moyens. Premier moyen, la pénitence, c'est-à-dire la « connaissance » et la « détestation » ; le jugement de l'homme s'est perverti et corrompu, « il s'est déplu à soi-même

et a maudit sa vie comme un gouffre de misères ; » il a été voué à la mort par l'oubli de sa nature. Que l'âme donc se « retourne en soi-même », qu'elle « épluche grain à grain les taches » qui la salissent, qu'elle s'attaque surtout à la présomption qui « arrête nos désirs en nous-mêmes » et qui « met le piège devant les pieds des hommes ». Écoutons « la voix commune de tous les hommes » qui « est une plainte continuelle de leur misère et infortune », et la propre voix de notre conscience qui « nous représente, malgré que nous en ayons, le registre de nos fautes ». Puis qu'il recoure à la pensée de la mort temporelle. Enfin, pour achever de se guérir, qu'il évoque la mort éternelle, « mort horrible puisque ceux qu'elle empoigne meurent éternellement, et ne meurent toutefois que pour la béatitude dont ils sont à jamais privés, vivent éternellement et ne vivent toutefois que pour les douleurs et les tourments auxquels ils sont à jamais réservés. »

Cette «purgation», c'est la première étape. Partis du péché originel, qui est une notion chrétienne, nous nous sommes élevés par des réflexions purement philosophiques, séculières ou laïques, à la

connaissance et à la haine de nos fautes; la conclusion de ce premier mouvement sera chrétienne : la pénitence, la pensée de la mort temporelle, la pensée de la mort spirituelle engendrent le repentir chrétien, et l'acte auquel ce sentiment aboutit est la confession sacramentelle.

Nous voilà donc « nettoyés » et « purifiés », introduits à la porte même de la vertu. La seconde partie de *la Sainte Philosophie* nous enseigne « l'acquisition et la pratique des vertus ». Saluons-en « les espèces principales comme en passant », ainsi que dit Du Vair : la *tempérance*, la *force*, la *prudence* et la *justice*. Est-il nécessaire de citer encore notre auteur à qui la verve pittoresque fait trop souvent, fait toujours défaut? Sachons seulement qu'il parle en stoïcien; qu'il se souvient de Montaigne, et qu'il emprunte bien des choses à Épictète, et à Lactance aussi qui paraît avoir été l'intermédiaire entre Cicéron et nos stoïciens. Ces descriptions des vertus et des défauts qui leur sont contraires sont restées célèbres pourtant : les contemporains ont trouvé que Du Vair y excellait, et Pierre Charron les a copiées respectueusement.

Cet apprentissage des quatre vertus est accompli. Voilà un second arrêt dans l'ascension de l'âme. Et cette fois encore la religion apparaît. Elle vient reprendre à son compte tout cet effort laïque, et elle le consacre. Notre âme est « droite, paisible, susceptible de la volonté divine et comme attachée à l'amour de la béatitude éternelle ». Il nous faut maintenant nous avancer dans cette région supérieure, et nous mouvoir dans le divin, à ces hauteurs où le vertige nous prendrait, si « nous n'avions notre lumière, notre guide, notre appui, c'est-à-dire la révélation que Dieu nous a donnée de sa volonté, et la connaissance qu'il nous a donnée de sa grâce ».

Vivre en Dieu? Comment? Du Vair ne songe pas au Médiateur; s'il y a dans son traité des allusions à Notre-Seigneur, le nom de Jésus-Christ ne s'y trouve, je crois bien, pas une fois. Il songe encore moins aux pieux adjuvants qui excitent l'imagination; pas un mot de l'invocation des saints, pas un mot des sacrements. Rien de l'*Imitation* ou de ce *Combat spirituel*, que saint François de Sales aimait tant : Épictète les remplace tous.

Qu'est-ce en effet que vivre en Dieu? C'est d'abord agir et vivre en reconnaissant, par le fait, l'ordre dans le monde et la volonté de Dieu dans l'ordre du monde. Du Vair le dit dans une forte page : « Dieu nous ayant fait naître pour être de ce bas monde, toutes les parties duquel, observant l'office et le mouvement qu'il leur a donné, servent à sa gloire et au témoignage de sa puissance, il faut que, tant que nous y sommes, nous tenions notre partie; et que nous nous gardions, en discordant en notre particulier, de corrompre le concert et l'harmonie universelle, par laquelle subsiste la beauté de son ouvrage. » Vivre en Dieu, c'est ensuite méditer Dieu. Mais comment méditer Dieu? en admirant ses œuvres. Les œuvres de Dieu, dit-il, se souvenant de la *Théologie naturelle* de R. Sébonde, « ce sont certainement des échelles qu'il nous a dressées de tout côté pour monter à lui. » Et là-dessus Du Vair, annonçant Fénelon, Rousseau et Bernardin de Saint-Pierre, nous fait admirer la « variété des herbes, des fruits, des fleurs, des arbres, des animaux » ; les « courtines du ciel tendues sur le front de la terre; la splendeur du soleil, la clarté de la lune »,

et le cours si réglé des étoiles; mais ce qui l'émerveille surtout, c'est la structure du corps humain. Vivre en Dieu, enfin, c'est « faire oraison avec Dieu ». Soutenus et soulevés par cette vie conforme avec l'ordre universel et par cette méditation de la nature, nous nous trouvons portés presque face à face avec Dieu : il nous parle et nous lui parlons. C'est l'oraison « qui, conçue en l'intérieur de notre pensée, s'éclot en nos lèvres ».

Du Vair termine son œuvre par une élévation, dont quelques expressions et images ont eu l'honneur de se fixer dans la mémoire de Montaigne et de saint François de Sales et de revenir sous leur plume. « O délices immortelles! qui séparera mon âme de vous?... Vivez donc, ma chère âme, vivez et vous fondez et refondez au milieu de ces plaisirs divins... Vivez cette bienheureuse vie qui est le chemin de l'immortalité, qui nous mène doucement et plaisamment jusques à l'entrée des cieux, suivant pas à pas notre Dieu, et le tenant par la robe... »

Telle est *la Sainte Philosophie*.

Dans ce livre où Du Vair débutait comme interprète et patron de la philosophie stoïcienne,

la religion et la philosophie sont étroitement mêlées l'une à l'autre. Le stoïcisme n'élève donc pas église contre église : c'est une petite chapelle adossée à la cathédrale. La croix du clocher le protège et le signale.

La Sainte Philosophie n'est pas encore tout à fait stoïcienne ; le *Traité de la constance*, qui la suit, l'est beaucoup plus nettement. Les sentiments de Du Vair y sont mieux définis. Les événements politiques et les malheurs de la France s'étaient chargés d'instruire Du Vair, comme ils avaient instruit Montaigne.

Du Vair a raconté lui-même cette partie de sa vie. Elle commence au fort de la Ligue, à la *Journée des barricades* : « J'étais pauvre; j'étais recherché, » écrit-il. La Ligue lui offre le poste de procureur général; plus tard celui d'ambassadeur à Rome. Mayenne enfin tâche de se l'attacher. Que faire? Ce n'est pas la lutte entre l'ambition et le devoir; c'est un vrai et douloureux cas de conscience qui se pose. Voyez en effet. Le roi, catholique, est destiné à mourir sans enfants : son héritier, éloigné au vingt-deuxième degré, est

le roi de Navarre, protestant; mais son héritier peut aussi légitimement être le duc de Guise, ou du moins la famille des Guise, catholique. Les influences étrangères se cachent derrière chacun des partis : ici l'Espagne, et l'Angleterre là. Enfin, d'un côté, c'est la théorie de la légitimité et de la succession au trône de mâle en mâle; de l'autre côté, c'est la théorie de la démocratie et de l'élection populaire. Du Vair a donc à résoudre un problème religieux, national et politique, et cela au moment où la fièvre populaire l'entoure, le submerge, ou du moins l'étourdit. Les événements se précipitent, le duc de Guise est égorgé par ordre du roi : est-ce crime? justice sommaire? légitime défense? Le roi est assassiné par Jacques Clément. La Ligue est-elle responsable? Puis, quand la succession de Henri III est ouverte, à chaque instant la position des partis change (la Ligue est tantôt raisonnable et tantôt fanatique, tantôt française et tantôt espagnole, tantôt aux mains de Mayenne et tantôt aux mains des Seize); que décider? que faire?

Du Vair se résout à un parti moyen, le plus exposé, celui des *Politiques ;* il reste à Paris, avec

cette portion du Parlement qui, en refusant de quitter la capitale de la Ligue, semble acquiescer à la Ligue. Mais il y défend des idées raisonnables, il s'oppose aux folies et il applique, sinon les remèdes souverains, — et il n'en connaît pas, — du moins les remèdes « lénitifs et palliatifs ». Il persévéra dans son attitude, au péril de sa vie : péril imminent s'il en fut. Enfin, aux États de la Ligue, alors que les esprits violents, c'est-à-dire la majorité, proposaient de donner la couronne de France à une fille de Philippe d'Espagne, il osa le premier prendre la défense de la loi salique, et il l'emporta. Mais c'était trop tard, semblait-il, la situation de la France paraissait désespérée. Du Vair crut alors voir mourir sa patrie. Cette crise fit de lui un stoïcien accompli.

Le *Traité de la constance et consolation ès calamités publiques,* dans lequel nous assistons à cette crise, me semble avoir pour préface *l'Exhortation à la vie civile,* adressée à un M. de L..., dont on ignore l'identité; ne sachant où était son devoir, persuadé seulement que tout était vain et que la France était perdue, ce M. de L...

songeait à se retirer en quelque monastère. Du Vair lui déclare au contraire que le devoir inéluctable est de rester dans la vie active. Le cloître est un repos : laissons pour d'autres moments la satisfaction des besoins mystiques de l'âme. Ainsi, Du Vair montre bien que la religion a son domaine, mais que, pour les conjonctures présentes, il faut recourir à une autre sagesse.

Les trois dialogues de *la Constance et consolation*, sincères, vivants, émouvants, sont un des premiers chefs-d'œuvre de la prose française régulière. Les grands traités de Balzac n'ont ni ce souffle, ni ce mouvement, ni même cette variété de style. J'irai hardiment jusqu'aux *Provinciales* — en mettant à part les *Essais* et les œuvres de saint François de Sales qui sont d'un autre ordre, — pour leur trouver un pendant.

La scène est à Paris, au plus fort du siège. Du Vair se promène en son jardin, « pleurant du cœur et des yeux la fortune de la France. » Un de ses meilleurs amis, Musée, « personnage fort consommé ès bonnes lettres et même ès sciences

mathématiques, mais plus recommandable beaucoup pour sa singulière probité et fidélité, » — c'était effectivement Henri de Monantheuil, docteur régent et doyen de la Faculté de médecine, puis lecteur au collège royal ès mathématiques (1), — arrive et le surprend dans ses larmes. « Qu'avez-vous fait de votre philosophie? » s'écrie-t-il. Et Du Vair de répondre : « Notre philosophie n'est qu'une bravache! Elle triomphe à l'ombre d'une salle, les brettes à la main. Mais quand il faut sortir dehors, qu'il lui faut combattre à l'épée blanche, elle est bientôt enfoncée... Ou les larmes ne sont point choses naturelles ou marque d'une juste douleur, ou nous les devons rendre au mal, auquel la nature est plus offensée, qui est en la ruine et subversion de notre pays. » Et il continue : « Non, non, je suis Français, je suis natif de la ville que je vois périr; croyez que pour avoir à cette heure les yeux secs, il faudrait avoir un cœur de pierre. » Musée sourit à demi : « J'ai tenu toute ma vie pour la nature contre la philosophie, dit-il, et vous, vous surnommiez la

(1) Cf. Radouant, dont le livre est ici particulièrement riche et nouveau.

philosophie reine de la vie, maîtresse de nos affections, tutrice de notre félicité. Maintenant, vous la voulez tenir pour une petite plaisante qui ne serve qu'à faire passer le temps. Pour moi, je ne lui veux pas attribuer cette puissance d'ôter au corps ni à l'esprit le sentiment du mal, mais je maintiens qu'elle peut contenir et resserrer la douleur et la passion dans leurs bornes, empêcher qu'elles n'occupent plus de lieu et d'autorité en notre âme qu'elles ne doivent, et les amollir et adoucir, voire même, avec le temps, du tout étouffer et amortir. »

L'entretien s'était ainsi engagé, lorsque surviennent deux « personnages signalés », deux « perles de notre siècle », l'un grand voyageur, l'autre fort pieux et fort prudent : Linus et Orphée. On s'assied et Linus rapporte la « piteuse histoire d'une pauvre femme qui, n'ayant pu trouver de pain pour donner à ses enfants, s'était pendue à son plancher ». — « Et moi, dit Orphée, je viens de voir, tout à cette heure, une pauvre fille qui est tombée roide-morte de male faim; et à trois pas de là j'ai trouvé de pauvres gens, qui mangeaient un chien tout sanglant,

qu'ils avaient un peu grillé avec de vieille paille. Et comme j'ai eu passé le plus vite que j'ai pu ce triste spectacle, j'ai rencontré des femmes qui criaient et disaient que les lansquenets avaient mangé des enfants auprès du temple, ce que je ne puis croire. »

Voilà des faits réels ; dans un tel cadre, la rhétorique habituelle de Du Vair n'y paraîtra ni exagérée, ni artificielle.

Maintenant, Musée défend la philosophie : il en montre le rôle, grand et utile en ces circonstances. Du Vair met dans la bouche de Musée une analyse du beau chapitre quatorzième du premier livre des *Essais* de Montaigne. Il développe les arguments de Montaigne; seulement, au rebours de son modèle, il néglige les exemples, il amplifie les seules idées. Comme Montaigne, il pose en principe que le goût des biens et des maux dépend de l'opinion que nous en avons; il montre que nous ne connaissons les choses que par l'opinion, et que cette opinion, variant d'un homme à l'autre, dépend de nous et non des choses; il examine successivement les maux que nous avons à redouter, et il les dépouille de leur

aspect redoutable. Il n'y ajoute qu'un mal dont Montaigne ne parlait point expressément, l'exil; mais il en parle dans l'esprit du stoïcisme, et dans l'esprit même de Montaigne. « C'est faire tort à l'homme qui est né pour tout voir et tout connaître de l'attacher à un endroit de la terre. » La terre n'est « qu'un petit point au prix de l'Univers ». Voudrions-nous « attacher les affections de l'homme à un si vil objet qu'est un coin de la terre?... Toute terre est pays à celui qui est sage... ».

Mais enfin, tout cela, ce sont des souffrances pour ainsi dire ordinaires et déjà vues. Le mal extraordinaire et inouï, et que les conjonctures présentent cependant à Du Vair, c'est de voir mourir sa patrie. Que peut la philosophie, là-contre? Elle peut beaucoup.

« La première voix que prononce la nature, c'est que toutes choses qui sont sous le ciel et la lune sont périssables. Vous en voulez, comme par privilège, exempter votre ville et la rendre immortelle?... Ne devons-nous pas estimer que, quand nous entrons au monde, nous contractons avec la nature, et nous obligeons de garder les

lois qu'elle a données et publiées depuis tant de siècles aux villes, aux républiques, aux royaumes ?... Nous avons vu en nos jours notre pays si comblé de biens, de richesses, de gloires, de délices, qu'il ne se pouvait dire plus. Nous sommes maintenant sur le retour. Notre bonne fortune est sortie de chez nous, comme d'une maison crevassée de tous côtés; nous sommes demeurés, attendant la chute : les uns crient, les autres regardent, les autres s'enfuient; qu'y a-t-il tant à s'étonner? Un vieil homme meurt, une vieille maison tombe : que faut-il tant crier? Qu'y a-t-il en cela que vous ne voyez tous les jours et partout? Les fruits fleurissent, se nouent, se nourrissent, se mûrissent, se pourrissent; les arbres croissent, s'entretiennent, se sèchent; les animaux naissent, vivent, meurent; le temps même, qui enveloppe tout le monde, est enveloppé par sa ruine, et se perd en se coulant : il roule doucement les saisons les unes sur les autres, et toutes celles qui se passent, se perdent. De toutes ces choses muables, que voulez-vous faire de constant? De toutes ces choses mortelles, que voulez-vous faire d'immortel? »

C'est la meilleure page de Du Vair.

Musée confirme ces hautes considérations par une brève revue de l'état de la France. Partout le déclin : déclin de la noblesse, déclin du clergé, déclin de la justice. Cependant, malgré tout, Musée conserve encore un espoir, presque inavoué. Un prince s'élève, digne par sa vertu du trône auquel la loi fondamentale du royaume l'appelle. « Dieu lui a donné un cœur plein de vaillance, » il a « une bonté et clémence naturelle », mais il est huguenot et chef de parti. Si seulement il se rangeait « à la créance de l'Église catholique et des rois ses prédécesseurs » ! Et Du Vair laisse échapper sinon un espoir, du moins un vœu : « Dieu tient le cœur des rois entre ses mains. »

Le lendemain, les quatre amis se retrouvent au corps de garde; il s'était donné une alarme à la ville; et ils se lamentent entre eux. L'alarme se dissipe. Du Vair amène ses amis dans son jardin. C'est au tour d'Orphée à parler.

La consolation qu'ils ont recueillie la veille, a pour fondement solide que tout est « ordonné par

cette puissance éternelle, distribué par cette Sagesse infinie qui gouverne le monde ». Cette Sagesse, peu de gens la nient, mais plusieurs lui attribuent la création du monde, et lui en ôtent le gouvernement. Ils mettent à sa place « un ordre qu'ils appellent nature, une nécessité fatale » ; Du Vair entrevoit très bien le penchant dangereux de la philosophie stoïcienne, qui est vers le fatalisme et le panthéisme.

Orphée se charge donc de défendre la Providence; il examine les arguments qu'on soulève contre elle : liberté de l'homme, injuste répartition des biens et des maux, iniquité de la loi qui fait retomber sur les enfants les fautes des parents. Les réponses qu'il en donne sont belles, éclaircies d'exemples historiques et tout actuels, particulièrement pour les dernières difficultés. « En naissant en ce monde, en nous habituant aux villes et aux pays, nous contractons une taisible société, et nous obligeons envers Dieu les uns envers les autres. Il nous baille la terre à jouir en tous en commun, à la charge d'être gens de bien; pourquoi ne serions-nous pas solidairement responsables des conditions auxquelles il

nous a donné tant de biens? » Du Vair n'a pas seulement l'idée de la solidarité, il a le mot même.

D'ailleurs, continue Orphée, — et c'est ici presque un vers de Corneille, comme plus haut presque un vers de Racine, — « si Dieu nous mène aux coups, il nous mène à la gloire. » Orphée termine par un beau symbole : « Callimaque, en la bataille de Marathon, tout transpercé de flèches, demeura droit, soutenu par les traits mêmes qui l'avaient tué; et donna, tout mort qu'il était, l'épouvante aux barbares qui l'estimaient immortel, de ce que tant de coups ne le pouvaient faire tomber. » Tel doit être le sage, devant l'adversité qui le tue.

Dans le troisième dialogue, imité de Phédon, l'orateur est Linus; il rapporte le dernier discours du président Christophe de Thou, mourant. C'est une démonstration de l'immortalité de l'âme. Un lieu commun, pensera-t-on? par la forme et le fond, oui; mais les circonstances rendaient ce lieu commun extrêmement actuel et opportun. Si le stoïcisme, en effet, expose à nier

la Providence, il conduit à nier l'immortalité personnelle des âmes et la vie future. Il était donc urgent d'écarter cette pierre d'achoppement. Et c'est ce que fait très habilement et très noblement Du Vair.

En même temps, dans un curieux hors-d'œuvre, il donne une apologie de sa propre conduite. Comment lui, ennemi de la Ligue, a-t-il pris place dans la Ligue? Il s'explique avec beaucoup de sagesse, et — chose rare chez lui — avec esprit. Il conte l'histoire d'un singe, « que l'on nourrissait en une honnête maison par plaisir. » Ce singe s'avise un jour de prendre un petit enfant au berceau, et de le porter sur le faîte d'un toit. Le père et la mère arrivent, « transis et pleurant, » ne sachant que faire : « Car de vouloir courir après le singe, il eût laissé tomber l'enfant qui se fût cent fois rompu le col. » — « Ils regardaient donc piteusement et tremblant de frayeur. » Il arriva, « par la grâce de Dieu, » que le singe redescendit tout doucement, et reporta l'enfant où il l'avait pris. « Nous avons eu et avons les mêmes sueurs, et avons vu et voyons encore notre religion et notre pauvre état entre les mains

d'étranges gens, et merveilleusement étourdis, qui s'en jouent et les tiennent pendus en l'air du bout des doigts, et prêts à les précipiter au moindre étonnement. Certainement je pense que les honnêtes gens sont fort excusables, si, voyant de si chers gages entre leurs mains, le précipice où ils les avait portés, et leur naturelle imprudence, ils les ont regardés pour un temps sans mot dire. »

Du Vair, au total, vient de faire faire au stoïcisme un immense progrès; il lui joint deux bons compagnons, devant lesquels toutes les portes s'ouvrent : la doctrine de la Providence, et celle de l'immortalité de l'âme.

Désormais le stoïcisme peut s'avancer sous son propre nom enseignes déployées. Mais quoi! « la pacification » que la sagesse de Henri IV établit en France, ne va-t-elle pas le rendre maintenant inutile? Il était un remède contre la mort violente, l'anarchie, la mort de la patrie. Ces maux sont écartés. Et lui, alors, trouvera-t-il un rôle nouveau? Ici Du Vair aidera à cette transformation.

« Voyez, je vous prie, dit Épictète, dans les *Entretiens*, traduits par Dom Jean de Saint-François, la grande paix qu'il semble que César nous donne, d'autant qu'il n'y a plus de guerres, ni de batailles, ni de grands brigandages, ni de corsaires sur mer; mais il est loisible de se mettre sur les champs à toute heure, et de naviguer du Levant au Ponent. » Henri IV a donné, comme César, la grande paix. Le stoïcisme serait-il devenu inutile? Écoutez encore Épictète : « Mais peut-il faire que nous ayons paix avec la fièvre, et peut-il nous sauver du naufrage ou du feu, ou du tremblement de terre, ou de la foudre? Peut-il aussi nous mettre en paix avec nos passions? nous garantir de l'amour, de la tristesse, de l'ennui? Il ne peut nous délivrer de rien de tout cela, mais la doctrine des philosophes promet de nous mettre en paix avec toutes ces choses-là. Et que dit-elle? O hommes! si vous voulez obéir à mes enseignements, quelque part où vous soyez, quoi que vous fassiez, jamais vous n'aurez de douleur ni de tristesse; vous ne vous mettrez point en colère, vous ne serez jamais contraints ni empêchés, et vous vivrez francs et libres de

toutes passions. Si quelqu'un a cette paix non publiée par César (car qui lui en aurait donné la puissance?), mais de Dieu même, ne doit-il pas se contenter? venant à penser et considérer quand il est tout seul : nul mal ne peut m'arriver, il n'y a point de voleurs ni de brigands pour moi, tout est plein de repos et de paix; les chemins, les villes, les campagnes sont pleines de sûreté et de tranquillité; mon voisin, mon compagnon ne me font point de tort. L'un me donne à vivre, l'autre des habits, l'autre m'a donné les sentiments, l'autre les notions : quand il ne me fournira plus ce qui m'est nécessaire, je penserai qu'il sonne la retraite, et qu'il a ouvert la porte et me dit : Viens çà. — Où? — En rien qui soit fâcheux, mais d'où tu es venu ; tu retourneras en des éléments qui te sont amis et alliés. »

Le stoïcisme n'est donc pas superflu; s'il ne sert plus à fortifier Montaigne, Juste Lipse et Du Vair contre les maux affreux d'une anarchie sanglante, il sert à fortifier l'âme contre les passions et à ennoblir la vie; il quitte la maison de Caton d'Utique, pour entrer dans le palais de Marc-Aurèle.

A ce stoïcisme nouveau, Du Vair consacre la traduction du *Manuel* d'Épictète, une traduction du *Dialogue* apocryphe d'Épictète avec l'empereur Adrien, et surtout un *Traité de la philosophie morale des stoïques*.

La traduction du *Manuel* a de l'importance. Elle est fidèle. Casaubon loue Du Vair d'avoir, en plus d'un passage difficile, eu le flair de dénicher le vrai sens : *sensum subodoratus est*. Elle se lit sans peine. Et, recommandée par le grand nom de Du Vair, elle est restée longtemps populaire.

Mais le *Manuel* est succinct, oraculaire et impérieux : il n'est rien à côté des *Entretiens* conservés par Arrien. Or, c'est la *Philosophie morale des stoïques* qui nous donne toute la substance de ces entretiens.

Le livre de Du Vair ne conserve pas la forme (1) vivante et décousue des *Entretiens*, vraies leçons faites au hasard des circonstances et suggérées par les besoins de l'élève ou de l'auditeur. Du Vair met de l'ordre et il systématise : c'est une doctrine impersonnelle et sans pittoresque qui

(1) Cf. Colardeau, *Étude sur Épictète*. 1 vol. in-8°, Paris, Fontemoing, 1903. Pages 283 et suivantes.

se déroule dans la Philosophie Morale; mais c'est une doctrine; et c'est celle d'Épictète.

Après avoir dit brièvement la fin de l'homme, les conditions nécessaires pour atteindre cette fin, la définition des biens et des maux, Du Vair pose ainsi son sujet : « Puisque l'heur de l'homme dépend de son bien, que son bien est de vivre selon la nature, que vivre selon la nature c'est n'être point troublé de passions, et se comporter envers toutes choses qui se présentent selon la droite raison : il nous faut pour être heureux purger notre esprit des passions, et apprendre comme nous nous devons affectionner à ce qui se présente. » Apprenons donc! Et d'abord nous devons acquérir la *prudence*, vertu par laquelle nous aurons « l'esprit droit et la volonté réglée par la raison ». Nous verrons ensuite à nous guérir de : l'ambition, « gouffre qui n'a ni fond ni rive; » de la colère, de la sensualité et de toutes les autres passions. Et Du Vair peint ces passions avec mille traits qui sont pris à Épictète, mille expressions qui sont prises à Montaigne. C'est la troisième partie. Il nous faut maintenant nous instruire de la manière dont nous devons

nous « affectionner » aux choses. Du Vair traite à ce propos de ce qu'il appelle les « Passions doubles » : l'espoir, le désespoir, la peur et le courroux. L'ouvrage se termine par un *De officiis;* il s'agit des *offices*, « comme qui dirait le devoir et la façon dont l'homme se doit comporter. » Du Vair parle du culte envers Dieu, de la société humaine, du patriotisme, de la société conjugale, des amitiés, des soins du corps, etc. En réalité, une seule idée circule dans tout le livre et la voici :

« Quand il se présentera à nous quelque objet, regardons, écrit Du Vair, si c'est chose qui soit en notre puissance ou non. S'il est en notre puissance, il nous peut être bien ou mal, mais en ce cas nous le rendons bien et le conservons tel. S'il est hors de notre puissance, il ne peut être ni bien ni mal. Nous avons en notre puissance l'approuver, l'entreprendre, le désirer, et le fuir, et en un mot toutes nos actions; car notre volonté a la force et l'autorité de les régler et conduire par la raison, comme de disposer tellement notre opinion, qu'elle adhère aux choses évidemment vraies, qu'elle se retienne et suspende aux douteuses, qu'elle rejette les fausses.

Hors de notre puissance sont : notre corps, nos richesses, la réputation, et, en un mot, tout ce qui ne dépend point de notre volonté... nous n'en devons rien ni désirer ni fuir. » Le premier précepte de la morale stoïcienne est donc, à chaque chose qui se présente à nous, d'examiner si elle est en notre puissance ou non : le premier acte moral est un acte de l'esprit, un jugement. Mais ce jugemeut est inutile, si nous ne sommes à l'avance persuadés que l'approuver, l'entreprendre, le désirer, le fuir, dépendent de nous, et, au total, que nous sommes maîtres de nous. Si l'homme porte en lui je ne sais quelles forces instinctives et obscures, que signifierait cette distinction de ce qui est en notre puissance ou non? Aussi le stoïcisme ne croit pas à ce que Jansénius appelle la délectation et Bossuet la concupiscence; la bonne volonté n'est jamais inefficace, le vouloir jamais paralysé : l'homme a la force toujours présente d'aller à ce qu'il voit vrai, à ce qu'il sait bon. S'il court au mensonge, c'est qu'il le croit vérité; au mal, c'est qu'il le croit bien. Le fripon est un homme qui se trompe sur le jugement du bien et du mal. Nos sentiments, nos pas-

sions mêmes sont des jugements. Nos fautes sont des jugements faux, nos vices sont la permanence d'une erreur. Sans méconnaître la part de l'organisme dans les actes passionnés, la psychologie du néo-stoïcisme, déifiant la raison, lui met entre les mains la barre du gouvernail, et, par surcroît, lui soumet les vents et les courants.

Ce pas est, je crois, le dernier pas qui restât à faire au stoïcisme. On ne s'étonnera donc point, quand paraîtra la traduction des *Entretiens* d'Épictète par Dom Jean Saint-François, d'y trouver ces idées dont l'orgueil froissait Pascal; que « l'esprit ne peut être forcé de croire ce qu'il sait être faux, ni la volonté d'aimer ce qu'elle sait qui la rend malheureuse ».

Du Vair avait un dernier service à rendre au stoïcisme, sinon par sa plume, du moins par la dignité de sa vie. Henri IV, après son triomphe, n'avait pas oublié Du Vair; il lui ouvrit l'entrée de son conseil, il l'adjoignit en 1596 à l'ambassade qu'il envoyait en Angleterre. Du Vair se plaignit un peu, se croyant insuffisamment récompensé. A son retour, il fut chargé d'une mission

difficile. Marseille, qui s'était érigée en république quasi indépendante, avec Louis d'Aix et Cazaux, et qui était convoitée par le duc de Florence, par le duc de Savoie, par le roi d'Espagne, venait d'être rendue à Henri IV. Henri IV y envoie « son serviteur confident » Du Vair avec le titre d' « intendant général de la justice » ; puis, en 1598, avec celui de premier président du parlement de Provence, siégeant à Aix. C'étaient de très hautes fonctions, d'autant que le Parlement d'Aix était en réalité moins occupé à rendre la justice qu'à administrer la Provence.

Du Vair vivait à Aix, entouré de l'universelle considération; il s'occupait de littérature, de sciences naturelles, de philosophie ; il prononçait de beaux arrêts et de beaux discours. Dans sa maison de campagne de la Floride, il recevait Malherbe, Peiresc, l'hélléniste Flayosc. « Moi, qui suis relégué hors de l'horizon des lettres, n'ai-je pas droit de vous interpeller de secourir par votre admirable érudition notre solitude affligée et vexée par la barbarie? » écrivait-il à son ami, l' « illustrissime » cardinal du Perron ; mais c'était pure coquetterie, que cette plainte peu sincère.

Les années passent. Du Vair n'est plus l'ambitieux un peu inquiet, un peu quérimonieux des débuts : il mûrit dans sa dignité; c'est un sage. Mais on ne l'oublie pas à Paris. A la disgrâce du chancelier de Sillery, il est nommé garde des sceaux. S'il fut un puissant politique, nous l'ignorons, et Richelieu affirme tout le contraire; mais nul n'a nié l'élévation de sa conscience et la pureté de ses sentiments. Sa probité inflexible amena sa disgrâce et sa disgrâce le grandit.

C'est une belle introduction à mettre en tête de ses œuvres morales que l'histoire de sa retraite; on y verrait Du Vair disant au roi : « Je rapporte les sceaux à Votre Majesté, et c'est bien plus volontiers que je n'étais venu les recevoir. » Quelques mois après, il est rappelé, il reprend les sceaux. Il les garde jusqu'à sa mort (3 août 1621). En 1618, il avait remplacé la robe rouge du premier président par la soutane violette de l'évêque : il avait été nommé évêque de Lisieux.

Ainsi Du Vair est, par sa fonction et sa dignité, un des tout premiers personnages du royaume. Il l'est aussi par sa réputation d'écrivain; il appartient à cette noble école d'auteurs graves

et respectés : Du Perron, Coeffeteau, Amyot. « Il ne faut pas être sans mérite, écrit Méré, si l'on veut faire estimer les louanges qu'on donne. » Plus encore que Juste Lipse, le garde des sceaux Du Vair avait de quoi faire estimer les louanges qu'il donnait au stoïcisme.

V

Balzac écrit dans ses *Dissertations chrétiennes et morales* : « Depuis la mort de Juste Lipse et de M. le garde des sceaux Du Vair, il nous est permis de parler librement de Zénon et de Chrysippe (1). »

Sans doute! On ose en plaisanter, et Balzac tout le premier railla « cette secte inhumaine qui nous voulait ôter une moitié de nous-mêmes, en nous ôtant nos passions et nos sentiments ». Il

(1) *Les Œuvres de monsieur de Balzac* divisées en deux tomes. In-4°, t. I, p. 317. Paris, Billaine, 1665.

lui reprochait, « au lieu de faire un sage, de n'en faire que la statue. » — « Vous verrez dans ma seconde apologie, écrivait-il à Chapelain, comme j'ai quitté le froc, comme si je l'avais pris, et de quelle sorte je me suis brouillé avec les anciens pères stoïques... Je suis d'une secte plus humaine, ou, pour mieux dire, d'aucune secte (1). »

Balzac visait au modernisme. Il redoutait d'avoir l'air archaïque et l'air pédant s'il ne rompait avec les stoïciens du jour. Et, en effet, ils ont l'air archaïque et pédant. Ce sont leurs livres qu'Arnolphe recommande à Agnès :

Les quatrains de Pibrac et les doctes tablettes
Du conseiller Mathieu, ouvrage de valeur,
Tout plein de beaux dictons à réciter par cœur,

et *la Doctrine des mœurs,* tirée de *la Philosophie des stoïques, représentée en cent tableaux*, par Marin le Roy, sieur de Gomberville et du Parc-aux-Chevaux! Le sieur de Gomberville, l'auteur de *Polexandre* et de *la Jeune Alcidiane,* l'ennemi du *Car*, avait composé cent cinq quatrains pour autant de planches gravées par Daret; quatrains et

(1) Balzac, *Œuvres complètes*, t. I, p. 33.

planches forment *la Doctrine des mœurs*. Le style de Gomberville, sa personne, son esprit, étaient de l'ancienne cour, et les jeunes gens s'en moquaient. Un autre stoïcien avoué, c'est Chapelain. Sarrazin se met en scène dans un dialogue, avec Trilport, Ménage et Chapelain. Sarrazin n'est pas un stoïcien, lui; ses amis trouvent sur sa table Lucrèce, Salluste et le roman de Perceforest; mais il taquine l'austère vertu de Chapelain qui est « réglée sur celle des stoïciens ». Chapelain après Gomberville! Il faut l'avouer, le stoïcisme sent son vieux temps.

L'œuvre de Du Vair, de Juste Lipse et de Montaigne serait-elle morte?

Qu'on ne s'y trompe pas. L'auteur laïque le plus souvent réédité dans la première moitié du dix-septième siècle, c'est peut-être Du Vair. Jusqu'en 1641, un bibliographe a compté quinze éditions de ses œuvres complètes; et le chiffre est loin d'être exact. Et ce gros livre n'avait pas des lecteurs insignifiants; on trouve chez Corneille, chez Racine et même chez la Fontaine, des réminiscences de Du Vair. On en trouve chez Montaigne, chez saint François de Sales et chez

Bossuet. Chez le seul Pascal on n'en trouve pas.

Juste Lipse était moins lu; mais son prestige était resté grand. Un jour, un président en la Cour des aides va voir son fils, pensionnaire au collège de Boncourt. L'enfant avait entre ses mains un volume de Cicéron, doré sur tranches et relié en maroquin du Levant. Ce luxe de reliure parut au président avoir été bien mal employé. « Il fut fâché que Cicéron fût si bien vêtu et dit qu'il était dommage que ce ne fût Juste Lipse. » C'est que des gens comme Lipse, s'ils n'excitaient plus le délire enthousiaste qu'avaient soulevé les premiers humanistes, avaient en revanche une influence beaucoup plus étendue et beaucoup plus solide. Ils gouvernaient, ils gouverneront longtemps la république des Lettres.

La diffusion du stoïcisme se poursuit donc Mais, en s'étendant, son action fut sourde, presque anonyme et d'autant plus efficace. Et nous allons en donner quelques exemples, en regardant chacun des différents courants d'influence du stoïcisme.

Le stoïcisme d'abord a mêlé avec la religion

certaines conceptions philosophiques; les chrétiens stoïciens ont pris l'habitude de confondre les pensées d'Épictète sur Dieu, avec les sentiments de *Philothée* sur Jésus-Christ, et cela au moment suprême de la vie, à l'heure même de la mort. Un tel mélange n'existait guère avant le triomphe du néo-stoïcisme : les non-croyants mouraient en philosophes, les chrétiens en chrétiens; il n'existera pas après. Quand Port-Royal aura imposé sa sévère discipline, le sang du Christ, la parole du Christ rempliront seuls le cœur de l'agonisant. Mais, tant que l'influence de ce grand mouvement stoïcien se fait encore sentir, la sagesse antique s'assied avec la pitié chrétienne au chevet du mourant, ce mourant fût-il Balzac.

Balzac a été toute sa vie beaucoup plus stoïcien qu'il ne voudrait l'avouer.

Il avait l'humeur mélancolique! « Depuis que je suis au monde, écrit-il, je me suis perpétuellement ennuyé; j'ai trouvé toutes les heures de ma vie longues. » (A M. de Lestang, 1er novembre 1625.) En 1621, il perd un frère qu'il aime tendrement; entendez sa plainte : « La mort de mon pauvre frère, que j'ai perpétuellement devant les

yeux, m'ôte le goût de toutes les bonnes choses. » (Au cardinal de La Valette, 29 décembre 1621.) Enfin il est malade; il s'exclame : « Que c'est un grand mal que cette vie, et qu'il y a de peine à soutenir un corps si ruineux que le mien! » (A Chapelain, 12 juin 1638.) Il aurait pu distraire et animer sa vie : tout jeune, il avait voyagé; il était allé en Hollande; plus tard, le cardinal de La Valette l'avait envoyé à Rome; il avait été amoureux; un instant il s'était mêlé de politique. Pourquoi ne rêverait-il pas le sort d'un Du Vair ou d'un cardinal d'Ossat? Et même, si la politique l'effraye un peu, il se rattraperait facilement avec la gloire littéraire : qu'il aille seulement à Paris, qu'il soigne un peu sa fortune et sa renommée. Causeur charmant, sa personne soutiendra le succès de ses lettres et de ses livres. Toutes ces perspectives ne le tentent point. Il se retire chez lui, dans la solitude, sur les bords de la Charente; il aime la « compagnie de ses arbres, la fraîcheur de l'eau courante, les cygnes qui couvrent la rivière, la verdure qui repose ses yeux ».

Il n'a point de passion; il n'a ni jalousie ni

envie; il est incapable d'une méchanceté ou d'un mensonge. A peine a-t-il, sous les coups de la satire, un accès de colère; il est blessé, il se défend avec vivacité. On a beau être détaché de bien des choses, on ne peut de sang-froid s'entendre appeler pédant, plagiaire et mauvais écrivain. Mais, la bataille finie, il ne garda point rancune à ses ennemis. Dans cette solitude, on lui écrit de tous côtés, il est accablé d'un nombre infini de correspondants; mais il conserve quelques vrais amis : le protestant Conrart, le stoïcien Chapelain, Saint-Cyran et Descartes. Descartes écrivait de lui : « La postérité, voyant en lui des mœurs toutes conformes à celles des grands hommes de l'antiquité, admirera la candeur et l'ingénuité de cet esprit élevé au-dessus du commun... »

L'homme qui méritait cet éloge n'a pas laissé échapper de sa plume une parole décourageante ou basse. Dans ses *Lettres*, dans ses *Dissertations*, dans ses *Entretiens*, dans ses *Traités*, son éloquence ou son enjouement sont toujours « à la suite de la Vertu et de la Raison ». S'il s'est parfois trop complu « en un jeu de syllabes et de

mots, en je ne sais quels sons agréables qui plaisent et chatouillent du premier coup, pour dégoûter et lasser la seconde fois », il a, beaucoup plus souvent, donné par sa personne et par ses écrits l'idée juste d'un « Socrate chrétien » : Socrate, le modèle et l'ancêtre symbolique de la sagesse stoïcienne !

Balzac mourut comme il avait vécu, en Socrate chrétien.

Il s'était fait bâtir chez les Capucins d'Angoulême deux chambres, dans une situation parfaitement belle d'où on dominait toute la campagne. Il vivait avec les religieux ; mais ses Muses devenues chrétiennes ne l'avaient pas abandonné, et, quand ses amis le venaient voir, il les recevait magnifiquement et il leur lisait ses *Entretiens*. Cependant, ses derniers jours approchaient. Une fluxion mortelle lui tomba sur la poitrine. Il appela donc ses parents et ses amis ; il leur dit qu'il fallait se séparer et que sa dernière heure était venue ; qu'il était près d'obéir aux ordres de Dieu sans aucune appréhension de la mort. Son esprit avait conservé sa vigueur et son âme toute sa fermeté. Le jour devant celui de sa mort, il

répondit à une harangue latine qui lui fut faite par un professeur de philosophie. Il s'entretenait, avec ceux qui l'entouraient, du mépris de la mort et de la certitude de l'autre vie; des avantages de la vertu et de la fragilité des choses humaines. L'enflure gagnait tout son corps. Il demanda l'extrême-onction et il désira avoir un crucifix sur son lit. Sa poitrine s'embarrassait; il se fit mettre sur son séant. Il embrassa ses proches et ses amis, les conjurant de vénérer les décrets du ciel, et d'arrêter leurs gémissements et leurs plaintes. Le père Simon, jésuite, son confesseur, lui donna de nouveau l'absolution; il pria monsieur le théologal son frère, qui était au chevet de son lit, de lui parler de Dieu. Puis, sentant qu'il ne tenait plus à la vie que par un petit filet, il dit : « Mes amis, je me meurs; je ne suis plus capable de raisonnement. Priez Dieu pour moi. » Il écouta les prières avec les transports d'une ardente piété. Il demanda encore quand viendrait cette heure favorable, et dit qu'il ne savait en quel lieu il allait; mais qu'il espérait y trouver miséricorde. Au même temps, ayant été remarqué par quelqu'un qu'il défaillait, il dit

« qu'il n'était plus (1) ». Ce furent ses dernières paroles.

Fait-elle mauvaise figure, dans la chambre où Balzac meurt, un crucifix sur son lit, cette sagesse humaine et philosophique, cette sagesse ressuscitée par Montaigne, Du Vair et Juste Lipse, et que les gens de Port-Royal chasseront si ignominieusement de la vie et de la mort des chrétiens?

Tel est le premier courant d'action du stoïcisme

Le second courant, c'est sa morale même, c'est cet enseignement : qu'il nous faut prendre notre contentement en nous-mêmes, et dans les choses qui dépendent de nous. Cet enseignement se répand partout; il monte jusqu'aux sommets, jusqu'à Descartes.

Balzac n'était qu'un humaniste, Descartes est un philosophe. Il croyait avoir trouvé les principes et la méthode de la science universelle; il ne doutait pas de découvrir les lois des choses, l'art de prolonger la vie humaine, et les règles

(1) Balzac, *op. cit.*, t. II, p. 594.

sûres pour la conduite des hommes. Il faisait table rase du passé, il oubliait tout; et pourtant, dans cette universelle destruction, il conservait une chose : la morale stoïcienne.

Certes, sa morale, « la plus haute et la plus parfaite, » s'il l'avait élaborée, aurait été déduite d'une connaissance parfaitement scientifique de l'homme et du monde; mais « elle ne pouvait se constituer qu'après toutes les autres sciences ». En attendant, comme l'on ne peut pas suspendre sa vie et demeurer « irrésolu en ses actions », il fallait à Descartes une morale provisoire.

Cette morale provisoire, il la constitua suivant la méthode même de Montaigne, c'est-à-dire par une sorte d'empirisme individuel. Il la déduisit de ses besoins. Étant donné un philosophe voué à la recherche de la vérité, et uniquement à cette recherche, quelle discipline conviendra le mieux à ses occupations et à sa nature? A cette question, il répond exactement comme Montaigne. Il établit ces trois règles, stoïciennes au fond :

« La première était d'obéir aux lois et coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être

instruit dès mon enfance et me gouvernant en toutes choses suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre.

« Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées.

« Ma troisième maxime était de tâcher plutôt à me vaincre, que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde. »

Ces règles sont bien extérieures et purement utilitaires, si j'ose dire. Ne peut-on pas se demander si, derrière elles, il n'y avait pas une inspiration morale plus profonde et plus intime? On n'en doutera pas en feuilletant la correspondance de Descartes dans la belle édition de MM. Adam et Tannery, et particulièrement les lettres à la princesse Élisabeth.

Descartes y laisse échapper quelques confi-

dences sur lui-même. Un jour, en mai ou juin 1645, il parle de sa santé à la princesse Élisabeth ; il raconte que sa mère, peu de temps après sa naissance, est morte « d'un mal de poumons, causé, dit-il, par quelque déplaisir », et il ajoute ceci :

« J'avais hérité d'elle une toux sèche, et une couleur pâle, que j'ai gardée jusques à l'âge de plus de vingt ans et qui faisait que tous les médecins qui m'ont vu, avant ce temps-là, me condamnaient à mourir jeune. Mais je crois que l'inclination que j'ai toujours eue à regarder les choses qui se présentaient du biais qui me les pouvait rendre le plus agréable, et à faire que mon principal contentement ne dépendît que de moi seul, est cause que cette indisposition, qui m'était comme naturelle, s'est peu à peu entièrement passée (1). »

Voilà le fait : Descartes a eu toute sa vie une « inclination à faire que son principal contentement ne dépendît que de lui seul » ; c'était déjà pour Montaigne et Du Vair toute la sagesse. Et le moyen que prenait Montaigne et Du Vair, c'est

(1) Descartes, *Correspondance*, t. IV, p. 221.

encore celui que prend Descartes, qui « considère » les choses par le « biais » (Du Vair dirait : il les « appréhende » par « l'anse ») qui les lui pouvait rendre le plus agréables.

Descartes donne donc cet exemple à la princesse Élisabeth. Mais celle-ci était exigeante; il fallait, avec elle, raisonner et aller au fond des choses. Descartes est contraint de philosopher pour lui enseigner « à acquérir cette souveraine félicité que les âmes vulgaires attendent en vain de la fortune, et que nous ne saurions avoir que de nous-même ». Seulement, comme il ne veut pas parler sans cesse de lui, il offre à la princesse de lui commenter quelques livres anciens sur ce sujet. Et savez-vous à quelle source il va chercher sa sagesse? A celle où Montaigne a tant puisé, à Sénèque et au *De vita beata*.

La princesse accepte, Descartes commence; mais il s'aperçoit que la façon dont Sénèque traite son sujet n'est pas assez exacte pour mériter d'être suivie. Et, alors, il recompose le *De vita beata*, comme eût dû l'écrire « un philosophe tel que lui, qui, n'étant point éclairé de la foi, n'avait que la raison naturelle pour guide ».

Il commence par définir le *Vivere beate*, qui n'est autre chose « qu'avoir l'esprit parfaitement content et satisfait ». Mais « qu'est-ce que c'est *quod beatam vitam efficiat*, c'est-à-dire, quelles sont les choses qui nous peuvent donner ce souverain contentement? » « Il y en a deux sortes, à savoir de celles qui dépendent de nous, comme la vertu et la sagesse, et de celles qui n'en dépendent point, comme les honneurs, la richesse et la santé; » donc, si l'on fait consister son contentement dans ces choses qui dépendent de nous, « un chacun peut se rendre content de soi-même et sans rien attendre d'ailleurs. » Seulement, il faut observer en même temps « les trois règles morales, qui sont prescrites dans le *Discours de la méthode* (1) ».

Voilà, traits pour traits, la sagesse de Montaigne, de Du Vair et de Juste Lipse.

Dira-t-on que Descartes, peut-être, n'expose pas ses propres idées? qu'il a refait le *De vita beata* — comme certains critiques dramatiques remettent sur pied les pièces mal faites qu'ils analysent — sans le donner pour sien?

(1) *Correspondance*, t. IV, p. 263 et 399.

Eh bien, la princesse Élisabeth s'étonne de certaines assertions de Descartes, notamment que le contentement est indépendant de la santé. Descartes va-t-il répondre : « Ce n'est pas mon affaire, c'est celle de Sénèque? » Écoutez-le : « On peut dire généralement qu'il n'y a aucune chose qui nous puisse entièrement ôter les moyens de nous rendre heureux, pourvu qu'elle ne trouble point notre raison. » Il apporte en même temps un exemple topique, le sien. « Je puis dire que mes songes ne me représentent rien de fâcheux, et sans doute qu'on a grand avantage de s'être dès longtemps accoutumé à n'avoir point de tristes pensées. » Optimisme magnifique !

Ajoutez que, comme les néo-stoïciens, Descartes invoque d'abord la considération de la grandeur de l'univers (c'est toute la dernière partie du livre premier du *Traité de la constance et consolation* de Du Vair) ; ensuite, la reconnaissance de la bonté de Dieu, c'est-à-dire l'existence d'un Dieu personnel et d'une Providence (et c'est le livre deuxième du *Traité de la constance);* enfin, la croyance à l'immortalité de l'âme, et c'est le troisième livre du même *Traité*. Descartes insiste éga-

lement sur l'idée de la solidarité universelle, si chère à Montaigne et à Du Vair. « On doit penser qu'on ne saurait subsister seul, écrit Descartes, et qu'on est en effet l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cet état, de cette société, de cette famille à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier (1). »

Après tout cela, ne peut-on pas dire que la morale de Descartes, non pas sa morale provisoire seulement, mais sa morale personnelle, celle dont il usait et qui était conforme au fond de son cœur, était imprégnée de stoïcisme?

Enfin, il y a un troisième aspect, un troisième courant du stoïcisme : c'est sa psychologie. Les psychologues du dix-septième siècle étant des écrivains dramatiques, cherchons si au théâtre ce courant de psychologie stoïcienne se retrouve

Le théâtre nous présente alors de singuliers

(1) *Correspondance*, t. IV, p. 253

tableaux. Je ne parle pas de la complication des intrigues et de l'abus du bel esprit. Mais regardez ces jeunes gens et ces jeunes filles : ils sont amoureux; c'est, naturellement, leur occupation et leur charme. Vont-ils se le dire? Vont-ils se laisser aller à la tendresse toute neuve de leurs cœurs? Non; ils discutent et ils raisonnent. Ce sont des précieux? Pas du tout, ce sont des stoïciens.

Le stoïcien sait que toutes nos passions viennent de nos jugements : Mélite aime Tircis, c'est que Mélite a jugé Tircis nécessaire à son bonheur; si Mélite en juge autrement, adieu, Tircis : on ne t'aime plus. Le stoïcien sait de même que nos maux viennent de nos jugements et que nos fautes n'ont pas une autre origine. Tout en nous a sa source dans l'intelligence; la volonté ne peut pas croire ce qu'elle voit faux, ni s'attacher à ce qu'elle voit pire. *Video meliora proboque, deteriora sequor* est une sotte invention de poète au gré des stoïciens. Tout donc, vertu, bonheur, sagesse dépend en nous de la liberté et de la justesse de notre jugement. Il n'est ni amour ni douleur qui tienne

devant une *opinion* juste. Dès lors, vous comprenez pourquoi jeunes gens et jeunes filles raisonnent et discutent. Vous les verrez, ces magistrats d'eux-mêmes, décréter leurs sentiments et décider leur sort; et le plus étonnant, c'est qu'en effet le sentiment suit le jugement. On aime celui-ci, ou celle-ci; on cesse d'aimer, on aime ailleurs, on s'éloigne, on revient, on se sépare de nouveau, et sans peine pour ainsi dire.

Et, quand j'aime, je veux
Que de ma volonté dépendent tous mes feux,

dit un de ces amoureux. On les a appelés des maniaques de la volonté pure : ce sont des maniaques de l'esprit pur. Ils ne se décident pas pour rien; il leur faut des raisons définies et déduites. Mais, quand ils ont vu clairement, la décision suit. Avant de combattre contre le comte, Rodrigue pèse le pour et le contre; il balance tant que les deux partis ont des motifs égaux; il conclut quand il reconnaît qu'après tout et dans tous les cas « il faut perdre Chimène ». Encore Rodrigue est-il le moins stoïcien de ces stoïciens

Le peintre de ces fortes âmes, on l'a reconnu, c'est Corneille, et Corneille y était tout préparé, puisque Rouen était un centre de stoïcisme. C'est de Rouen, en effet, que partaient la plupart des éditions complètes de Du Vair. Les personnages de Corneille sont stoïciens, moins par la haute idée qu'ils se font du devoir que par l'importance qu'ils donnent au jugement et à l'opinion, moins par l'imagination que par l'esprit. Ils sont stoïciens parce qu'ils raisonnent, discutent, décident, sont maîtres d'eux, et ne sont asservis qu'à la vérité. Et le jour où au théâtre paraissent des personnages passionnés, douloureux, sans énergie, sans réflexion, sans décision, c'est que le néo-stoïcisme aura fini de vivre.

Ainsi, vers l'année 1640, en France, le plus grand écrivain en prose, Balzac, le plus grand philosophe, Descartes, le plus grand poète, Corneille sont tout remplis de l'esprit stoïcien. L'esprit stoïcien s'est universellement insinué.

Ce faisant, il n'a pas nui, du moins en apparence, au catholicisme. Il semble, au contraire,

qu'il ait apporté à la religion régnante l'appui de sa force morale et l'appoint de sa piété.

Mais qui ne voit que le sentiment moral stoïcien chassera le sentiment religieux chrétien? Entre l'un et l'autre, il y a contradiction absolue; il faudra choisir. Et déjà les catholiques *stoïcisés* commencent à perdre non le culte de Dieu, non la croyance à la véracité de l'Église, non l'amour du Christ, mais le sentiment de leur misère et de leur impuissance, mais le besoin de la grâce, mais l'attente désespérée de la rénovation intérieure (1).

Que va donc faire la religion catholique? Sa

(1) J'insiste : dans *Saint François de Sales*, j'ai indiqué qu'au seizième siècle, le stoïcisme est une morale laïque; j'ai cité pour exemple Montaigne. Montaigne le déclare lui-même : « Je discours d'une façon laïque. » — « Lui qui a tant abusé des citations, dit M. Albalat *(loc. cit.)*, il ne cite jamais un Père de l'Église. » Par une erreur que j'aurais dû éviter, j'ai écrit quelque part que Montaigne avait copié tout un chapitre de Cornelius Agrippa; *tout* est de trop : il a omis toutes les citations des Pères de l'Église et des philosophes scolastiques qui étaient contenues dans ce chapitre. Il n'en garde que la partie antique, païenne, et, en un mot, laïque. Or, cette attitude du stoïcisme s'accommoda quelque temps à la pratique et aux enseignements du catholicisme, comme Du Vair vient de nous le prouver. Mais, après son entier développement, le stoïcisme se révèle, dans son fond, le contraire du christianisme. Jansenius ne s'est pas trompé, qui, dans l'*Augustinus*, semble viser directement, et dénonce nommément l'orgueil stoïcien.

base réelle, sa raison d'être depuis soixante ans, c'est justement ce qui s'en va, c'est le sentiment religieux chrétien. Les maîtres de la pensée catholique vont-ils réagir contre le péril, et combattre à mort l'inspiration orgueilleuse du stoïcisme? Vont-ils, au contraire, accepter ce qui est, profiter de tout ce que contient de bon l'esprit nouveau, et élargir les bases du catholicisme?

Et voilà qu'au moment où ce problème se pose, un péril nouveau surgit : c'est la diffusion de l'incrédulité.

CHAPITRE III

LES LIBERTINS

I. Les beaux-esprits. — II. Vanini. — III. La Bibliothèque des beaux-esprits. — IV. Pierre Charron. — V. Le déisme libre penseur. — VI. Les libertins et la science. — VII. Les libertins et Montaigne. — VIII. Conclusion.

I

En effet, pendant que s'organise et s'étend l'influence stoïcienne, un autre courant bien différent se forme, s'étend lui aussi

Car la fin du seizième siècle, qui a provoqué dans des âmes fortes une renaissance du stoïcisme, a produit des réactions opposées dans les âmes passionnées et faibles. Il fallait une bonne trempe pour résister aux dures épreuves des guerres de religion. L'état d'anarchie avait développé tous les appétits; la nécessité de défendre

chaque jour sa vie et de ne devoir qu'à soi-même sa sécurité avait rendu les hommes brutaux. Le respect avait diminué pour la vie, les biens et les droits d'autrui. En même temps, l'inquiétude du lendemain avait développé cette insouciance et ce désir frénétique de jouir du moment présent, qui caractérise tous les grands bouleversements. Il y avait donc un affaiblissement de la délicatesse morale, disons plus, de la vie morale.

La vie religieuse avait subi la même diminution. A la suite de ces controverses où les deux confessions se contraignaient l'une l'autre à produire leurs titres de créance et se portaient, autant qu'elles le pouvaient, des coups mortels, Montaigne — et beaucoup d'autres — prévoyaient un « exécrable athéisme ». La violence des passions soulevées par la Ligue acheva le mouvement de désaffection né des controverses. Les esprits malveillants, ou tout simplement les esprits pondérés,en prirent prétexte pour accuser la religion de mille crimes. Sans aller jusqu'à l'athéisme complet, beaucoup de gens vont jusqu'à la défiance et jusqu'au scepticisme.

Arrive la paix de Henri IV : œuvre merveil-

leuse, œuvre incomparable, si l'on songe que sans représailles, sans rancunes, sans rigueurs, Henri fit succéder aux plus violents désordres religieux, moraux et matériels que la France ait subis, et à une anarchie à demi séculaire, une tranquillité que personne n'ose troubler, une prospérité chaque jour grandissante, une tolérance sincère et charmante. Les passions violentes n'ont plus d'emploi; les querelles religieuses n'intéressent personne; les lois et les magistrats sont les gardiens de la moralité publique.

Toute une nouvelle génération atteint alors l'âge d'homme. Elle a subi le contre-coup des guerres; elle a été élevée au milieu de la démoralisation générale. Elle a entendu le dernier fracas des dernières controverses, elle a vu la lassitude générale et l'indifférence en matière de religion. Elle n'a pas l'énergie des hommes d'hier qui sont les vieillards d'aujourd'hui, elle n'a pas été enivrée par une révélation de l'humanisme et de l'antiquité, elle n'a pas eu soif de la vérité et du martyre; la politique active lui est fermée comme la guerre; adieu les longs espoirs et les

vastes pensées! Et puis, il y a autour d'elle tant de ruines! C'est une génération de beaux esprits et de libertins, née pour le seul plaisir et prête pour l'incrédulité pratique.

Elle n'a pas d'idées très claires; toute philosophie lui fait défaut, et, d'une façon générale, elle manque de volonté. Ce qui exige de l'énergie l'épouvante. Elle voudrait bien faire fortune, mais sans peine. Elle se contente d'être heureuse au jour le jour parmi les plaisirs bas et les faciles voluptés.

Le pamphlétaire hardi, grossier, souvent malavisé, mais souvent amusant, qui nous peint cette génération, c'est le père Garasse dans la *Doctrine curieuse des beaux-esprits de ce temps* (1). Le livre est formé de deux parties absolument différentes. Le milieu en a été préparé à loisir, et il est dirigé contre l'athée Lucilio, c'est-à-dire Vanini. Le commencement et la fin ont été écrits

(1) *La Doctrine curieuse des beaux-esprits de ce temps, ou prétendus tels*, contenant plusieurs Maximes pernicieuses à la Religion, à l'Estat et aux bonnes mœurs, combattue et renversée par le Père François Garasse, de la Compagnie de Jésus, à Paris, chez Sébastien Chappelet, rue Saint-Jacques, au Chapelet. 1623. 1 vol. in-4°.

très hâtivement et visent Théophile; cette dernière partie a été achevée un mois après la mort de Gaucher de Sainte-Marthe (19 mars 1623). Il ne faut pas trop s'attacher aux révélations sensationnelles du père Garasse : les maximes qu'il prête aux beaux esprits, il les leur prête en effet, elles ne leur appartiennent pas toutes. La société secrète, la *Confrérie des Bouteilles*, où il les dit engagés, est une invention de sa verve bouffonne. N'importe! La caricature qu'il nous montre est ressemblante, comme une caricature; elle met en valeur les traits caractéristiques du modèle. Si le père Garasse est suspect, qu'on ouvre l'étrange roman de *Francion*. Sorel n'y peint pas ses jeunes hommes autrement que Garasse ne fait des beaux esprits. Pour compléter, qu'on y ajoute les œuvres de Théophile, et sa biographie par Mlle Schirmacher ou par Garrison; une même image s'animera devant vos yeux : celle d'un jeune homme débauché et épicurien, fort entiché de poésie et de jolies pensées, au demeurant insoucieux de toute science ou philosophie, tant par dédain que par paresse; et c'est en deux mots l'image du libertinage et du bel esprit.

Le voici donc, lui et ses semblables; les voici tous, ces libertins, « ces épicuriens, ces écornifleurs, ces ivrognes, » qui « cherchent leur bonheur dans un cabaret », ces « impudiques » et ces « vilains » qui « cherchent leur contentement dans le fumier de leurs ordures (1) ».

Ils vont souvent chez les grands seigneurs de la cour qui les protègent, et « ils y écument le pot et halènent les cuisines ». Plus souvent ils sont *au Cormier* et à la *Pomme de pin* (2). On leur sert des douzaines de perdrix; ils y dépensent sans compter et ils boivent sans mesure. « Je ne parle point des profusions incroyables qui se font dans les cabarets d'honneur, ni des collations à la moderne, où les perdrix sont entassées par douzaines; pourvu que les viandes y soient froides, cela s'appelle collations (3). » De là, ils courent à l'hôtel de Bourgogne, « où ils vont et pensent plus souvent qu'en Paradis. » Ils vont ailleurs aussi, en des endroits où la prose du père Garasse, toute hardie qu'elle soit, ne saurait

(1) *Doctrine curieuse*, p. 954

(2) *Op. cit.*, p. 73 et 419.

(3) *Op. cit.*, p. 753.

entrer. Mais, dans cette extrémité (1), Garasse, qui a le goût bon, cite Régnier qu'il aime, Régnier dont le français

Dans les mots, brave l'honnêteté.

Il faudrait s'arrêter là. Garasse ne s'y arrête point; il montre ses ennemis au sortir « de leurs impudicités plus que brutales (2) », honteusement malades et perdant leurs cheveux. Laissons-le se débattre au milieu de ces poulains débridés et lâchés en plein champ d'avoine (3), jusqu'à ce qu'il nous les ait ramenés en pays humain.

Ces débauchés sont naturellement fort ignorants : ils parlent quelquefois de « science » et de « doctrine »; mais aussi bien « les barbiers s'appellent savants, les peintres veulent être qualifiés de doctes, et, si Dieu nous aide, les crocheteurs prétendront au même droit (4) ». Leur « école, c'est la taverne ; leur chaire, c'est la table ; leurs maîtres et docteurs sont les bons cuisiniers ; leurs actes publics sont les banquets à deux

(1) *Doctrine curieuse*, p. 36.
(2) *Op. cit.*, p. 489.
(3) *Op. cit.*, p. 407 et 414.
(4) *Op. cit.*, p. 35.

pistoles par tête ». Ils ont cependant une prétention : c'est le bel esprit. La maladie littéraire sévit sur eux avec ses deux symptômes : l'importance exagérée donnée au vain labeur de l'art pour l'art, et la jalousie ou l'orgueil poussés à un étrange degré. Ces jeunes gens, qui ne se soucient de rien et qui dédaignent tout, se pâment devant un sonnet — quand il vient d'eux. Ils disent : « Je ne suis ni philosophe, ni théologien, » et ils n'ajoutent pas : « Je suis poète, » mais ils veulent qu'on l'ajoute (1). Quiconque ne sait pas faire un sonnet ou une « ode bien tendue », ou une « satire mordante », ne sera qu'un sot, fût-il Aristote, Platon ou saint Augustin. Au reste, pour venir à bout d'un de ces chefs-d'œuvre, il n'y a qu'eux et leurs amis. Qu'on ne leur parle point des auteurs du siècle précédent. Le génie est né avec leur naissance. Le père Garasse n'a pas manqué de noter ce trait; et lui, qui aime Régnier, qui admire Ronsard et Desportes, qui compare Montaigne à Homère, et qui injurie Rabelais mais avec un secret penchant pour ce

(1) *Doctrine curieuse*, p. 61, 109, 405.

diable d'homme, il s'égaye de cette fatuité. « Si un de nos beaux-esprits échauffés de vin et aveuglés de sottise entreprend de tondre sur les auteurs anciens et modernes, il dira que Ronsard est un rimailleur, Desportes est un faiseur de chansons et de Noëls,

Que Virgile est passable, encor qu'en quelques pages
Il méritât au Louvre être sifflé des pages;
Que Pline est inégal, Térence un peu joli;
Mais surtout il estime un langage poli.
Ainsi sur chaque auteur il trouve de quoi mordre;
L'un n'a point de raison, et l'autre n'a point d'ordre;
Quant à son jugement, il est plus que parfait,
Et l'immortalité n'aime que ce qu'il fait.

« Que s'il est question de mettre leurs écrits en parangon de Ronsard, de Desportes, de Bertaud, de Malherbe et d'autres bons esprits du temps, il se verra que nos nouveaux dogmatisants ont, en six mois, grâce à Dieu, composé un sonnet à la louange d'une prostituée, ou une ode sur les cloches et les plâtres, n'ayant bu que six fois pour chaque vers : car s'ils n'ont continuellement la pinte d'un côté, et l'escritoire de l'autre, leur verve se tarit aussitôt; et ne peuvent tirer de leur bouche une seule parole,

s'ils ne se passent souvent la plume par le bec (1). »

On comprend que ces jeunes gens soient sans religion ; mais ce ne sont pas des ennemis pour la religion, du moins tant qu'elle les ignore et ne trouble point leur repos. Leur incrédulité n'est qu'une forme de l'insouciance et de la moquerie. Le père Garasse l'a bien vu.

« Or, ce que ce bon vieux Gaulois disait touchant la science, les beaux-esprits prétendus le disent touchant la créance ; car de s'aller rompre la tête pour savoir et éplucher par le menu des petits fatras, et comme la petite oie de la religion, c'est cela qu'ils estiment perdre le temps et gêner son esprit ; de savoir si le Messie est venu, s'il viendra, s'il ne viendra point, de quoi nous importe cela? Pourvu que nous sachions que le vin de Beaune et de Frontignan viennent à Paris, nous nous passerons bien du reste. S'il y a un paradis, un enfer, un purgatoire, peu nous en chaut, ni d'en savoir le chemin; pourvu que nous sachions le chemin de la Pomme de pin, du

(1) *Doctrine curieuse*, p. 61.

Cormier, et des autres rendez-vous à deux pistoles pour tête, ce nous est assez. Pourvu que nous croyions en matière de religion qu'il y a un Dieu, on ne demande pas davantage de nous.

Sic itur astra
Hac fortes animæ dignataque nomina cœlo,
Transcendere Alpes, etc.

« C'est par cette créance seule que Socrate, Platon, Hercule et les autres demi-dieux ont rompu la glace pour se faire un chemin à l'éternité; c'est ainsi que Justin martyr, Clément Alexandrin et plusieurs autres grands personnages de l'antiquité ont répondu du salut de ces nobles esprits, qui n'étaient pas, à la vérité, chrétiens, si sous le mot de chrétiens on enveloppe toutes ces petites chénevottes de religion; car ils ne savaient pas à de vrai les indulgences de saint Charles Borromée, ni la vertu des grains bénits; ils n'avaient pas lu dans les livres Extatiques de sainte Thérèse, ni les révélations de la bienheureuse sainte Brigitte; mais ils croyaient un seul Dieu, et c'est cette croyance qui les a logés dans le ciel (1). »

(1) *Doctrine curieuse*, p. 243.

Le moins possible de religion, c'est ce que demandent ces beaux esprits. Ils ne prennent rien au sérieux, pas même leur incrédulité ; ils se préoccupent seulement de « réformer les blasphèmes »; ils sont agacés qu'on blasphème dans un langage sans élégance, et qu'on y fasse des « fautes de français » : c'est intolérable. Eux mettent de la grâce et des pointes dans leurs blasphèmes.

Ils sont certainement très nombreux, et certainement par eux-mêmes ils ne sont pas dangereux. Mais ils sont en quelque façon une pâte toute prête pour toutes sortes de fermentations. Le père Garasse reconnaît que les « beaux-esprits prétendus », les libertins « ne sont pas encore du tout (complètement) athéistes » ; que, « s'ils n'ont communément d'autre Dieu que leur ventre, » ils croient « aucunement en Dieu, haïssent les huguenots et toutes sortes d'hérésies, ont quelquefois des intervalles luisants et quelque petite clarté » — et ne sont que des « apprentis de l'athéisme ».

Mais gare à eux s'il arrive un maître de l'athéisme!

II

Il n'y avait pas beaucoup de maîtres pour tenir l'emploi. Il en coûtait gros d'être athée, et n'eût-on pas tremblé devant le supplice, quelle hardiesse ne fallait-il pas pour marcher contre l'opinion commune! Charron disait — et Pascal le répète — qu'une telle audace ne pouvait loger qu'en une âme extrêmement forte et hardie.

Aussi compte-t-on peu d'athées complets, encore moins d'athées avoués. On cite, il est vrai, une page où Mersenne, dans ses *Quæstiones celeberrimæ in Genesim* (1), porte à cinquante mille le

(1) F. Marini Mersenni, *ordinis minorum S. Francisci de Paula; Quæstiones celeberrimæ in Genesim cum accurata textus explicatione.* In hoc volumine athei et deistæ impugnantur et expugnantur, et vulgata editio ab hereticorum calumniis vindicatur; Græcorum et Hebræorum musica instauratur; Francisci Georgii Veneti cabalistica dogmata fuse refelluntur, quæ passim in illius problematibus habentur. Opus theologis, philosophis, medicis, jurisconsultis, mathematicis, musicis vero et catoptricis præsertim utile. Paris, 1 vol. in-folio, 1916 col. L'achevé d'imprimer est du 1er février 1623.

nombre des athées à Paris. Cette page et la page qui la précède ont été remplacées dans presque tous les exemplaires par un carton, d'où le chiffre formidable a disparu, et où il n'est point fait mention des athées; seulement, par la table analytique, on constate que ces deux pages (colonnes 669-70-71-72-73-74-75-76) étaient consacrées en effet aux athées, et que notamment le nombre des athées à Paris y était inscrit. Mersenne avait donc mis sans doute ce chiffre de cinquante mille; mais il est vite revenu sur cette estimation. Bien plus, il la contredit. Dans la préface de ces mêmes *Questions*, il déclare que les impies exagèrent leur nombre, lequel serait très faible, à moins qu'on ne mît les hérétiques au nombre des athées (1). De fait, dans ses autres ouvrages, il répète qu'il y a très peu d'athées déclarés. Balzac de même (2). Et Garasse, au total, en trouve cinq, trois Italiens et deux Français (3). Il y en avait

(1) P. Mersenne, *Quæstiones celeberrimæ* : Impii suorum numerum in hac Parisiorum luce ingentem esse aïunt atque glorientur; quod sive a veritate sit alienum, sive ab eis confictum ut alios facilius ad suam impietatem traducant (quod mihi persuadeo), nisi hereticos atheis annumerent. Préface.

(2) Dans le *Socrate chrétien. Œuvres complètes*, t. II, p. 258.

(3) Garasse, *Somme théologique*, p. 15.

sans doute davantage, mais l'espèce en était toujours rare.

Un Français avait bien essayé d'être un professeur d'impiété; c'était Geoffroi Vallée d'Orléans, le beau Vallée, le grand-oncle de Des Barreaux. Il avait publié (1) *la Béatitude des chrétiens ou le Fléo de la foi*, petit écrit in-8° de huit feuilles, sans lieu ni date. C'est le dialogue, assez plat, d'un huguenot, d'un catholique, d'un libertin, d'un anabaptiste et d'un athée. L'auteur n'y faisait mention de Jésus-Christ ni de près ni de loin, et il concluait à un vague déisme. Il s'était glissé dans la familiarité de Ronsard et de la Pléiade; il tenta d'entraîner ses nouveaux amis dans son incrédulité; Ronsard le foudroya dans une belle pièce. Le Châtelet s'empara de lui. Il fut brûlé par une sentence du 9 février 1574. Il ne fit pas école.

Cependant, quelques trente ou trente-cinq ans plus tard, un certain Jean Fontainier, de Montpellier, qui, né protestant, se fit catholique, et même moine, puis, dit-on, Turc, juif ensuite et

(1) On lui attribue souvent, mais sans preuves, le fameux *De tribus impostoribus*.

athée enfin, prit presque publiquement la succession de Vallée. Il avait mis des affiches dans Paris pour annoncer son cours. « Votre fortune est toute faite, y disait-il, à la charge que vous vous contraigniez un peu, et vous rendiez capables des enseignements qui vous seront par moi donnés, lesquels ont cela de particulier de ne pas mettre seulement les corps de ceux qui les possèdent en joie et délices, pour la grande quantité de richesses qu'ils produisent, mais même mettent leur esprit en perpétuelle tranquillité et repos, tellement que ceux qui ont cet esprit fort et le jugement bon et solide (car ils ne conviennent pas à toutes sortes de gens) ne les voudraient échanger contre tous autres biens au monde. »

Il faisait promettre à ses disciples, par de solennelles imprécations, de ne révéler à personne ce « Trésor inestimable », comme il l'appelle, dont il va leur faire part. Inutile précaution! Jean Fontainier fut arrêté chez lui, au moment où il dictait cette phrase à ses élèves attentifs et silencieux : « Le cœur me tremble, la plume me tombe des mains, » et il fut brûlé en 1621. Plus

d'un dut conclure, avec le père Garasse, qu'il en est de l'athéisme comme de la fausse monnaie :

C'est un méchant métier qui fait brûler son maître.

Il ne fallait donc pas chercher en France un Français pour réchauffer les germes d'incrédulité épars un peu partout Mais il y a une terre classique de l'incrédulité, celle d'où est venu Jordano Bruno, l'Italie.

Voilà justement en France un Italien, athée notoire, Cosme Ruggieri. Mais quelle déception quand on l'aborde! c'est un bas sorcier, un astrologue rapace, un faiseur d'almanachs : le pèlerin pleureux de Savoie! Cosme Ruggieri n'est pas celui qui déniaisera la jeunesse dorée. D'ailleurs, il est de l'ancienne cour, étant venu en France à la suite de Catherine de Médicis, et il meurt démodé en 1615 (1).

Dans cet embarras des seigneurs débauchés et des faiseurs de vers, imaginez qu'arrive tout à coup un homme brillant et jeune, d'intelligence

(1) Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 156.

avisée, d'humeur souple et d'aimables manières; un de ces Italiens infiniment séduisants qui savent tout et qui ne croient à rien, qui ont un air de supériorité et un charme irrésistible. Quel enthousiasme accueille l'étranger! Comme son influence va être prompte, presque disproportionnée à son mérite!

Telle est l'histoire de Vanini (1).

Vanini était né en février 1586 à Torazino, dans la terre d'Otrante. Il se fit prêtre et même carme. Mais il ne fut pas longtemps embarrassé du couvent, et, quant au caractère sacerdotal, il n'en fut jamais gêné. C'était un rôle ou un habit. Il rejouait le rôle et reprenait l'habit quand il y voyait du profit, au reste avec bonne humeur et sans affectation. Le mot d'hypocrisie ne saurait s'appliquer ici. Le mot de comédie ou de gasconnade avisée — ou de mascarade opportune — convient mieux pour son genre.

Quoi qu'il en soit, il aimait l'étude; les sciences naturelles le séduisirent. Aristote et Averroès le

(1) Pour la biographie de Vanini, je n'ai fait que résumer ici l'étude si vivante de M. Beaudouin, *Histoire critique de Jules-César Vanini, dit Lucilio*, dans la *Revue des Pyrénées*.

ravirent, il s'éprit de Cardan et de Pomponace, il s'intéressa passionnément à l'astrologie; et cela assombrit son humeur, car il crut voir au front des étoiles qu'il mourrait de mort violente.

Il avait d'ailleurs l'esprit extrêmement vif, aisé et malicieux. Victor Cousin l'a comparé à Lucien; et, en effet, ses dialogues ont un tour piquant; on les croirait d'un Érasme en gaieté. Il est sophiste, capable de soutenir le pour et le contre. C'est moins vice d'esprit qu'abondance d'esprit. Il n'a point d'inquiétude métaphysique, il s'abandonne à la joie du moment; si la science est sa maîtresse, il en a d'autres, plus substantielles : une Laure, une Isabelle.

Il étudia à Naples; il vint ensuite à Padoue qui passait pour un foyer d'impiété. Mais il n'avait en la matière plus rien à apprendre : ce qui ne l'empêche pas de respecter les apparences.

Avec ces beaux sentiments, Vanini quitte Padoue après y être resté deux ans. Il fait son tour d'Europe : il visite la Bohême, l'Allemagne, les Pays-Bas; en 1610, il est sur les routes de la France.

Voici le moment où il nous intéresse. Il était

grand, agréable de visage; il portait galamment le petit collet. Marie de Médicis est régente Concini est son favori. L'Italie a la vogue, elle est au pouvoir. L'Italien Vanini va au Louvre, il fréquente le monde, il étonne et il amuse. Mais il a son but, un but pratique. Il voudrait bien une prébende ou un bénéfice. Il lui faut les gagner; il écrira donc contre les beaux esprits et les libres penseurs, et aussi contre les Réformés. Il se fait présenter au nonce Roberto Ubaldini; il obtient l'autorisation, assez rare et recherchée, de lire, pour les réfuter, les ouvrages des païens et des hérétiques. Il écrit enfin une *Apologie pour la loi de Moïse et pour la loi du Christ*, et une *Apologie du très saint concile de Trente*. Le bénéfice ne vient pas. N'importe. Nous avons d'autres cordes à notre arc : l'astrologie, la médecine, l'entregent, l'esprit, l'amitié des courtisans. Vanini est à la mode, il est aimé des jeunes seigneurs, il a son protecteur. Tout lui sourit et la prébende peut se faire attendre. Soudain un coup de foudre éclate : c'est un drame passionnel d'une singulière espèce. Vanini tue Sylvius, son rival auprès d'un maître impur. Ce maître était un ami de Concini,

peut-être Concini lui-même. Vanini, craignant cette colère toute-puissante, s'enfuit. Il court jusqu'à Venise et il y entre au couvent; il redevient carme. Si l'on suppose qu'il y restera, on le connaît bien mal. Après quelques mois, il s'ennuie, il se lie avec les deux chargés d'affaires de la Grande-Bretagne à Venise, leur promet de se faire anglican, et grâce à ses nouveaux amis, s'évade de son couvent, emmenant deux moines. Il passe en Angleterre, est chaudement recommandé à l'archevêque de Cantorbéry. Vanini se conduit en pieux néophyte; il abjure solennellement le catholicisme, il fait l'édification générale, et il écrit deux livres aujourd'hui perdus, de *la Vraie Sagesse*, et du *Mépris de la gloire*. Ce beau zèle naturellement ne dure pas. Peut-être que les biens temporels ne succédaient pas assez vite aux biens spirituels. La faveur se retire de Vanini dont les yeux se dessillent. Décidément, l'anglicanisme ne vaut pas mieux que le catholicisme; il vaut même moins. Et Vanini songe à une seconde abjuration, ne le cache pas assez et devient suspect, suspect d'être retourné à son vomissement. Il est jeté en prison. Plus tard, il

s'est prévalu de ce martyre éventuel. « Si on l'écoutait, écrit M. Beaudoin, il n'aurait tenu à rien que le misérable Lucile Vanin du P. Garasse ne fût le bienheureux Vanini, apologiste, confesseur et martyr. » Mais les Anglais, après quarante-neuf jours de détention, l'envoyèrent se faire martyriser ailleurs. Ils le bannirent.

Où aller? Le meurtre qu'il a commis lui ferme Paris. Il vogue sur les côtes de France, débarque à Bayonne, reprend la mer pour gagner Marseille, de là Gênes en passant par Nice.

A Gênes, l'admirable comédien qu'il est grime son passé et sa conscience. Il raconte qu'à Paris il a été un défenseur de la foi, à Londres un confesseur martyr. Il se lie avec la Compagnie de Jésus. Mais il s'ennuie, il se sent surveillé et contraint ; il a, cet Italien, la nostalgie de Paris.

Résolument donc il reprend sa plume d'apologiste, et il écrit, pour avoir la clef de Paris, son édifiant *Amphithéâtre*.

L'Amphithéâtre, comme le dit M. Beaudoin, n'est qu'une manœuvre. Dans ses dialogues, plus tard, Vanini fait dire par son contradicteur Alexandre : « Mais, dans votre *Amphithéâtre*, vous

avez expliqué pourquoi cet enfant parla le jour de sa naissance; » et lui de répondre : « Je n'ajoute aucune foi à beaucoup de choses qui sont dans ce livre. » N'y cherchez pas ses pensées. Vous n'y trouverez que son désir d'être appuyé par les Jésuites. « Les hérésies sont en décadence, écrit-il, mais pourquoi? C'est que les puissants héros de l'Église militante, ceux que nous appelons de la Société de Jésus, tendent, pour les battre et les confondre, tous les ressorts de leur corps et de leur esprit... La Société de Jésus, c'est la mère même et la nourrice de la piété et du savoir... C'est l'arc-boutant des autres ordres et l'ancre de la catholicité. »

L'Amphithéâtre était naturellement destiné à la France. Le censeur Jean-Claude Deville voit le manuscrit et l'approuve; il déclare que rien ne sera plus utile pour arrêter les progrès menaçants des athées. Le chancelier donne le privilège. Vanini, ainsi réhabilité, en profite pour faire un séjour de six mois à Lyon. Lyon était alors un grand marché de livres, et il y avait un noyau de déistes et d'antitrinitaires.

De Lyon, Vanini se dirige à petites journées

sur Paris où il compte se glisser par surprise. Mais, en juillet 1615, la fortune tourne tout à fait en sa faveur. La camarilla italienne, qui lui était devenue ennemie, tombe du pouvoir. Elle est remplacée par ses amis. Vanini est le protégé de Bassompierre, tout-puissant. Le jeune abbé de Redon, Arthur d'Épinay de Saint-Luc, neveu de Bassompierre et du maréchal de Saint-Luc, l'attache à sa personne et lui donne une pension. Il fait le médecin auprès de trois grandes dames « qu'il soigne en leur disant des gaillardises ». Il prêche même.

En réalité, sous l'aspect clérical, il ne professe que l'incrédulité. Il parle d'un ton vif, hardi et ironique. Il se moque des sots et des crédules; il déniaise les gens; il leur enseigne à vivre selon la nature, à se gausser de la religion et à profiter d'elle. Il triomphe trop. Il oublie toute précaution. Il publie, le 1er septembre 1616, ses *Secrets de la nature* (1). Ce sont d'étranges dialogues; il les avait soumis à la Sorbonne, mais dans un manuscrit expurgé, et les deux docteurs qui les avaient

(1) Garasse les appelle *l'Introduction à la vie indévote.*

lus les avaient déclarés *subtilissimos et dignissimos qui typis demandentur*.

Quand l'ouvrage eut paru, quel scandale! A côté des pages édifiantes que les docteurs de Sorbonne avaient vues, combien de pages scandaleuses qui leur avaient été cachées! Il y a un athée d'Amsterdam qui dit des choses extraordinaires. Cet athée prétendait que les chrétiens étaient des imbéciles et des poltrons. « Faibles, les âmes des chrétiens! lui répondais-je. Dites « donc vaillantes entre toutes! » Et je lui citais les martyrs... Mais cet impie ne voyait dans tout cela que véhémence d'imagination, amour de la gloire ou hypocondrie. Et il ajoutait : « Toute « religion, fût-ce la plus absurde, celle des Turcs, « des Hindous et des hérétiques du temps pré- « sent, comptera toujours un nombre presque « infini de bonnes bêtes qui s'exposeront, pour « la défendre, à tous les tourments, uniquement « parce qu'elle est la religion de leur pays. » L'athée d'Amsterdam, il est vrai, est réfuté, mais pour la forme et si mal!

Vanini use même d'un artifice typographique, de peur qu'on ne s'y trompe. Après avoir pris les

précautions nécessaires et s'être en quelque sorte lavé les mains des blasphèmes que vomissait ce « malheureux insensé, comme s'il y était poussé par un je ne sais quoi de fatal et de funeste », il imprime ces « blasphèmes », afin qu'ils frappent les yeux, en *italique*.

D'ailleurs, à la fin, Vanini ne se contente plus de parler sous le masque de l'athée. Son interlocuteur Alexandre lui dit : « Les anciens philosophes ont estimé qu'on peut rendre à Dieu un culte pieux et sincère, dans toutes les religions indifféremment. » Et lui de répondre : « Dites dans la seule loi naturelle que la nature, qui est Dieu, a gravée elle-même dans l'âme de toutes les nations. Quant aux autres religions, c'étaient, aux yeux de ce philosophe, des œuvres d'illusion et de mensonge, œuvres où les démons sont de pures fables; œuvres, à vrai dire, imaginées par les princes pour rendre leurs sujets plus dociles; par les prêtres, pour attrapper adroitement de l'or et des honneurs; œuvres enfin confirmées non par des miracles, et par une écriture dont l'original ne se trouve nulle part; par une écriture, dis-je, qui permettra bien de récompenser les

bons et de punir les méchants, mais quand cela? dans la vie future seulement, pour qu'on ne puisse découvrir la fraude. En effet, comme ils disent, qui est-ce qui en revient? Voilà comme on maintient le petit peuple des campagnes dans la servitude, avec la crainte d'une prétendue divinité suprême, qui censément voit tout et qui a pour tout des peines et des récompenses éternelles. C'est ce qui faisait dire au poète Lucrèce :

La crainte dans le monde a fait les premiers dieux. »

Le livre avait donc paru le 1er septembre 1616. Le 1er octobre, la Sorbonne se plaignit d'avoir été trompée, et, le lendemain même du jour où paraissait le *De Arcanis*, les protecteurs de Vanini tombaient à leur tour du pouvoir. La reine mère rentrait en scène et le retour de Concini paraissait inévitable. Dans *les Secrets de la nature*, Vanini avait eu l'imprudence de rappeler le drame scandaleux qui l'avait chassé de Paris; maintenant que les amis de sa victime redevenaient tout-puissants, maintenant qu'il s'était fait des ennemis mortels des jésuites, de la Sorbonne, de tous les dévots, il n'a plus qu'à se

cacher. Une fois encore il entre dans un couvent, sans doute à l'abbaye de Redon, où l'abbé, son protecteur, lui ménagea un asile. Mais bientôt, soit chassé par les moines, soit tout simplement dévoré d'ennui, il part. Il suit en bateau les côtes de la France, débarque à Cap-Breton; ses cheveux ont repoussé, sa tonsure ne se voit plus Il s'appellera Pompeio Usiglio; il sera médecin, médecin empiriste pour garder l'habit de cavalier, et il ira de ville en ville.

Un premier arrêt à Condom. Il s'y attire une certaine considération. Il séduit jusqu'à Scipion Dupleix et il ne parle pas de religion. « On n'eut pas advis qu'il eût tenu aucun discours d'impiété à personne. » En revanche, il tient des discours d'une autre sorte à une pauvre fille qui se défend, qui crie, qui est entendue. La justice est saisie de l'affaire. Mais Pompeio est parti précipitamment.

Il arrive à Toulouse avec douze écus en poche. A l'hôtellerie, il se trouve à table à côté de deux jeunes gens qui sont en vacances; l'un est le fils du président Bertier. Il les charme; il raconte une histoire fantastique, soi-disant la sienne : il arri-

verait d'Espagne après mille aventures roma nesques. Les jeunes gens lui demandent de rester avec eux comme maître de mathématiques. Il accepte; il les suit dans une maison délicieuse, environnée de ruisseaux et de fontaines, au château de Pinsaguel, résidence séculaire de la famille Bertier. Ses relations s'étendent, il est partout goûté. Quand les vacances sont finies, il quitte les Bertier pour un jeune conseiller au Parlement; puis le brillant comte de Caraman, gouverneur de Foix, le prend soit pour précepteur de son neveu, soit pour astrologue.

Étonnante est la fortune de Vanini à Toulouse. Son esprit en dehors, sa verve napolitaine, son savoir et son habitude du monde le rendent si séduisant! Il est le compagnon de débauche de tous les « jeunes folâtres ». Quand il est entré dans leur confiance et qu'il les voit échauffés par le vin, il s'abandonne au plaisir de les étonner; sa vanité l'emporte sur sa peur. On le croit un simple médecin? Bon pour les sots, pour les pauvres d'esprit! Il raconte qu'à Naples, douze athées, autant que d'apôtres, se sont réunis, se sont partagé le monde. A lui est revenue la

France. Et les plaisanteries sur la religion s'échappent de ses lèvres moqueuses. Pendant que la foule dupée suit les pas des prêtres, lui, avec la supériorité d'un esprit déniaisé, s'amuse de cette crédulité. Il fait semblant d'avoir peur du vain fantôme : pure comédie! Il sait bien ce qu'est le fantôme; il a vu le dessous des cartes, et, en bouffonnant, il le montre à ses amis. Cette irréligion, professée au milieu des éclats de rire et des débauches, a grand succès; mais Pompeio est parfois imprudent. Un jour, il a débité à un jeune gentilhomme, le seigneur de Francon, tous ses blasphèmes habituels. Et Francon, qui n'est pas mûr pour l'athéisme, en frémissait d'horreur. Pourtant Francon n'en a rien dit au dehors.

A la fin cependant tout se sait, ou du moins tout se soupçonne. Pompeio est arrêté. Pendant des semaines, on instruit contre lui. Il se défend avec éloquence; les preuves manqueraient. Mais Francon, venu à Toulouse, révèle les propos que l'accusé a tenus. Pompeio Usiglio est condamné à avoir la langue arrachée et à être brûlé vif.

Jusqu'au jugement, il avait affirmé ses senti-

ments de chrétien. La sentence prononcée, il leva le masque : *Andiamo allegramento a morire da filosofo,* dit-il en quittant la prison. On lui attacha aux épaules un cartel portant ces mots : « Athéiste et blasphémateur du nom de Dieu. » Quand le commissaire du roi lui ordonna de demander pardon à Dieu, au roi et à la justice : « Dieu, s'écria-t-il, il n'y a pas de Dieu ; le roi, je ne l'ai point offensé ; quant à la justice, s'il y avait un Dieu, je le prierais de lancer une foudre sur le Parlement comme du tout injuste et inique ; et, s'il y avait un diable, je le prierais aussi de l'engloutir aux lieux souterrains. » Sur la claie qui menait au supplice cet homme « grand de taille, un peu maigre, au poil châtain, au nez long et recourbé, aux yeux brillants et aucunement hagards », un moine avait pris place, un crucifix à la main ; et le condamné ne cessait de railler. Il clamait que la nature était le seul Dieu, que la mort ouvrait le repos du néant. Il criait tout haut ces choses pour que tout le monde entendît. Sur l'échafaud, pendant que le bûcher s'allumait, il blasphéma de nouveau Jésus. « Vous voyez, cria-t-il, un misérable juif est cause que je suis ici. »

Le supplice fut horrible (1).

Quelques mois après, on apprit que Pompeio Usiglio n'était autre que le fameux Jules-César Vanini

Un personnage comme Vanini est extrêmement important : je ne veux pas dire que ses idées eussent quelque portée ; c'est un mélange d'astrologie et de naturalisme assez grossier. On peut, à la rigueur, discerner dans la sarabande de ces imaginations quelque pressentiment de vues profondes. Mais, ces belles choses, on les apporte là plus qu'on ne les y trouve. Vanini, c'est un de ces auteurs qui ont juste les idées que leur prête leur lecteur. Son importance ne dépend pas de la valeur de ses doctrines.

Suivant le mot du père Garasse, il déniaise, il ouvre les yeux des gens ; il leur rend familier, accessible, humain, un état d'esprit qui paraissait monstrueux et forcené : l'irréligion. Il porte avec aisance, avec allégresse, le poids de sa réprobation. Il montre que les cons-

(1) Balzac le raconte dans ses *Œuvres complètes*, t. II, p. 259.

ciences s'épouvantent à tort : essayez de devenir athée, semble-t-il dire, vous verrez comme la chose est facile ! Un incrédule tendu et frénétique, ou simplement réservé et pensif, aurait fait comprendre à ses disciples l'énormité qu'il y a de ne croire à rien. Les jeunes gens auraient sûrement réfléchi, et peut-être reculé. Mais un Vanini les prend par leur faible; il développe en eux leur insouciance naturelle, leur indifférence pour les problèmes moraux et religieux; il achève de tuer en eux le sentiment religieux sous la joie de vivre.

Il leur apprend en même temps à dissimuler leur incrédulité, à vivre comme des croyants, à jouer perpétuellement la comédie de la religion. C'est son enseignement : soyez au dedans déniaisé, mais que rien n'en paraisse au dehors. A son gré, rien de plus contraire à la sagesse que de faire du prosélytisme, d'afficher une raideur malencontreuse, et de créer un martyrologe de la libre pensée. Au contraire, la sagesse ordonne de suivre pour l'extérieur les lois et coutumes du pays où l'on est. Il s'agit d'éviter le supplice, il s'agit de gagner quelque bonne place. Enfin,

n'est-ce pas le comble de la dérision et de la joie que cette farce jouée aux dévots?

Vanini n'est d'ailleurs pour nous qu'un personnage représentatif. Il est invraisemblable qu'il se soit trouvé le seul de son espèce. D'autres pareils à lui, mais moins imprudents et moins notoires, ont échappé au bourreau et n'auront jamais de biographe. Ils venaient d'Italie; avec eux, toute l'irréligion de l'Italie a pénétré en France, y a pris racine.

III

Cependant l'esprit français — même chez les indisciplinés — avait trop conservé de ses qualités de discipline et de clarté pour se contenter toujours des fantaisies et des frasques de l'irréligion d'outre-mont. Anciens réformés, anciens catholiques, tous ces libertins, séduits un instant par la grâce ou la vivacité italienne, ne pouvaient

admettre qu'on se désintéressât de tout souci doctrinal.

D'ailleurs, on entrevoit des figures singulières, des profils ou des ombres de profils, qui se dessinent à demi sur le fond bariolé de cette histoire, et qui n'ont point de nom : mystérieux personnages qui travaillent à donner aux sentiments des incrédules une direction, un code et quelques apparences d'idées.

Leur premier soin devait être de constituer la bibliothèque de l'Incrédule. Voici comment Garasse établit le catalogue de cette bibliothèque imaginaire :

Sur un premier rang il met Pomponace, le Paracelse et Machiavel; sur un second rang sont Jérôme Cardan, Lucilio Vanini et Pierre Charron ; sur un autre, « les livres qui concernent non seulement la créance, mais qui touchent aussi aux moines et sont des ouvrages d'une si horrible impudicité que j'ai honte d'en parler plus clairement. » (Ici, Garasse désigne d'une façon fort claire Théophile et ses amis.) Enfin, « outre et par-dessus ces trois ordres et livres, les Libertins ont en main le Rabelais comme l'Enchiridion du libertinage. »

Tel est le catalogue de la bibliothèque des Beaux Esprits. Parmi tous ces ouvrages, pourtant si peu nombreux, une sélection s'opère : les uns sont introuvables, les autres illisibles. En fin de compte, le livre capital, le bréviaire des incrédules, n'est ni le Pomponace, ni le Paracelse, ni le Machiavel, encore moins le Cardan et le Vanini, pas même le Théophile et le Rabelais : c'est *la Sagesse* de Pierre Charron.

« Pour Charron, écrit Garasse, dans *la Doctrine curieuse*, je suis marri que je n'en puis faire un plus favorable jugement ; ma conscience m'oblige à dire de lui que ce fut un très pernicieux ignorant, qui a voulu parler de ce qu'il n'entendait pas, a fait comme les mauvais maçons bâtissant sur sa tête ; et par quelques périodes bien enflées, par quelques pensées aucunement subtiles et plausibles, par un langage doucement immodeste, il se glisse insensiblement dans le cœur des lecteurs, avec un tel ascendant sur leur esprit, qu'il y en a qui ne jurent que par lui ! » Voilà bien l'autorité et le prestige du maître.

Au début, le mauvais sens de l'œuvre de Pierre Charron, au dire de Garasse, n'apparut pas bien

nettement à tout le monde, et quelques personnes se faisaient illusion : « Je confesse, continue le polémiste, que je me suis trouvé en peine de persuader à quelques jeunes seigneurs de très grande qualité que Charron fût un livre dangereux, car pour eux ils le prenaient en qualité de livre spirituel, sans s'apercevoir des impiétés qui lui sont, par ignorance ou par malice, échappées de la plume. »

Mais bientôt *la Sagesse* de Charron prend, et de plus en plus, un sens catégorique, un seul sens, auquel nul ne se trompera désormais. Ses impiétés sont à découvert. Elles deviennent si dangereuses que Garasse, après les avoir touchées dans *la Doctrine curieuse*, y consacre maintenant tout un gros in-folio. « Pour le livre que j'ai ci-devant mis au jour (il s'agit de *la Doctrine curieuse*), touchant la malheureuse doctrine des Libertins, écrit Garasse en dédiant ce nouvel ouvrage *(la Somme des vérités capitales)* à Richelieu, il a fait son coup. L'événement et la terreur des athéistes couverts, jointes avec quelque amendement (il s'agit des procès et de la soumission de Théophile), ont fait connaître aux plus sages que

ce livre était très nécessaire ou très utile pour le temps. Celuy-ci vise à l'éternité, et ne regarde les personnes, mais seulement la pure et solide doctrine. » Garasse se flatte : « Celuy-ci » livre *(la Somme théologique des vérités capitales de la Religion chrétienne* (1), dont le tome Ier a seul paru) ne « vise » pas à l' « éternité », ou n'y vise qu'à travers Pierre Charron. On le devine dès la préface : « Touchant le personnage (c'est Pierre Charron), je proteste deux choses, écrit Garasse : la première, que je l'ai lu fort exactement, et que je l'entends grâces à Dieu assez bien : il ne faut point un esprit fort relevé comme quelques-uns se sont imaginés, pour concevoir ses pensées et pour voir son dessein... la seconde, que j'ai toujours pensé que cet homme avait l'esprit assez bon; je dis *assez*, car je n'y vois rien de merveilleux, et la plupart de ses travaux ne sont que traductions de l'*Analyse* de Grégoire de Valence, et de Vasquez ou des compilations de Michel de Montaigne, lequel il a su déguiser assez ingénieusement... la troisième, que je ne veux ni bien ni

(1) Un vol. in-folio. Paris, 1625.

mal à sa mémoire personnelle; mais je fais bien état de vouloir un mal parfait à sa doctrine. Je qualifie maintenant sa doctrine, en laissant la preuve aux lieux plus commodes de ma *Somme*, du nom de traîtreuse, brutale, cynique, athéiste, libertine. »

L'emportement de Garasse n'est pas la seule preuve que nous ayons du rôle auquel les circonstances avaient condamné l'œuvre de Charron. Le père Mersenne, dont l'autorité est grande, corrobore les accusations de Garasse. Et sans doute Saint-Cyran se porte garant de Charron — ce qui n'est pas une caution bourgeoise. Mais lisez bien cette *Somme des erreurs et faussetés capitales*, où Saint-Cyran prend contre Garasse la défense de Charron, et vous verrez que si Saint-Cyran répond, sur de bons témoins, des mœurs de son client, s'il réfute les sottises, sophismes et calomnies de la partie adverse, au au fond il ne connaît pas l'œuvre de Charron. Et quand il vient à la connaître, il en est lui-même un peu déconcerté et effrayé. Et peut-être que s'il avait su... mais il était si pressé! Garasse et lui s'entendent avec l'imprimeur l'un de l'autre,

celui-là pour corriger au fur et à mesure les fautes que celui-ci relève, et celui-ci pour relever au fur et à mesure les fautes que celui-là commet!

Le vrai est que pendant une vingtaine d'années environ, de 1615 à 1635, *la Sagesse* de Charron joua le rôle qu'après elle jouèrent les *Essais* de Montaigne, puis le traité *Théologico politicus*, et l'*Éthique* de Spinoza. *La Sagesse* fut le livre des Libertins. Et quoique son influence ait été renfermée dans un court intervalle, comme elle s'exerce à un moment critique, elle a été décisive.

Mais si Charron avait appris l'usage auquel servirait son livre, il aurait été le plus étonné des hommes (1).

(1) Voir les pages si justes et si pénétrantes que M. Ernest Zyromski a consacrées à Pierre Charron dans son livre étrange et magnifique, *l'Orgueil humain*. C'est la première fois, je crois, que la pensée de Charron est exactement démêlée. Voir aussi Bonnefon, *Montaigne et ses amis;* et Auvray, *Lettres de Pierre Charron*, dans la *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 15 juillet 1894.

IV

Il avait commencé par être avocat; puis il se fit prêtre, et il prêcha. Il était né orateur, ou plutôt rhéteur : il avait la voix belle, le geste véhément, une phrase ample, des développements lucides. Les subtiles distinctions, les étymologies, les définitions à la mode du temps gênaient son abondante éloquence. Quant au *Recueil des opinions et allégations d'autrui*, quant au sermon érudit et farci de témoignages, il le dédaignait comme une chose basse : lui qui a tant pillé les autres, il n'aime que le « discours libre et relevé ». Il termine son *Traité de la Sagesse* par un éloge magnifique de cette éloquence. En réalité, Charron n'était qu'un ramasseur de lieux communs. Il les exprimait bien, il les distinguait nettement, il les classait avec ordre. Son esprit et l'esprit de son auditeur se mouvaient à l'aise dans ses *Discours*.

Il eut donc de grands succès de prédicateur. Il quitta Paris, fut appelé dans le Sud-Ouest par Arnaud de Pontac, évêque de Bazas. A trente-sept ans, en 1571, il est nommé écolâtre de la cathédrale Saint-André de Bordeaux ; les évêques de Bazas, de Dax, de Lectoure, d'Agen, de Cahors, de Condom l'attachent à leur chapitre. Mais Bordeaux est son séjour préféré. Là, on pouvait le voir dans la longue soutane de taffetas gris et le manteau de même étoffe qu'il affectionnait, un castor en tête, cherchant le soleil qu'il aimait tant, l'œil vif, le visage riant, l'allure souple, encore qu'il fût petit et replet. Montaigne, autre petit homme, le connut et s'attacha à lui. Sa vie était parfaitement heureuse ; il avait avec lui sa nièce et une chambrière. Les médisants en ont jasé : Garasse, Simon Dupleix, le père Mersenne ne louent pas ses mœurs. Mais Montaigne était son ami ; Saint-Cyran, s'appuyant sur des témoignages autorisés cette fois, se porte garant de sa vertu ; et lui-même ne parle pas des femmes avec galanterie : « De tous les instruments pour essayer la patience, écrit-il à un ami, la femme est le souverain à fer esmoulu : il faut

un grand art et prudence; ruser, esquiver, conniller (1), faire le sourd et le stupide, semble plus expédient que vouloir résister de vive force, et le non-défendre que le défendre. » C'est le langage d'un homme qui a une nièce et une bonne acariâtres, ce n'est pas le langage d'un ami des femmes. La crise dans sa vie devait venir d'une autre cause.

La Ligue s'était organisée, puis s'envenima. Les esprits s'excitent, la passion politique va se déchaîner. Il ne s'agit pas seulement d'une guerre même civile. Une fièvre à laquelle n'échappent guère que Montaigne et Henri IV bouleverse toutes les consciences. Charron, d'un tempérament sanguin, était prompt à la colère. Il était à prêcher à Angers, en 1588; dans ce milieu plus ardent qu'un autre, il s'échauffe jusqu'à l'excès. Il s'aperçoit du trouble et du tourbillon où va sombrer sa sagesse : le familier de Montaigne a encore dans l'oreille les derniers conseils

(1) Joli vieux mot qui vient de *conil,* petit lapin. *Conniller,* c'est fuir comme un lapin et se terrer. Le premier éditeur de cette lettre, M. Auvray, avait lu *conniver,* ce qui est, je crois, une erreur de lecture, à moins que ce ne soit une faute d'impression.

du Maître; il vient de lire peut-être ces belles paroles : « Au demeurant je ne suis pressé de passion ni haineuse ni amoureuse envers les grands, ni n'ai ma volonté garottée d'offense ou obligation particulière. La cause générale et légitime ne m'attache non plus que modérément et sans fièvre; je ne suis pas sujet à ces hypothèques et engagements pénétrants et intimes : la colère et la haine sont au-delà du devoir de la justice, et sont passions servant seulement à ceux qui ne tiennent pas assez à leur devoir par la raison simple. Toutes intentions légitimes sont d'elles-mêmes tempérées, sinon elles s'altèrent en séditieuses et illégitimes. C'est ce qui me fait marcher partout la tête haute, le visage et le cœur ouvert. » Charron redoute la colère et la haine : il craint de ne pouvoir toujours marcher la tête haute, le visage et le cœur ouverts. Il quitte donc Angers à la fin de 1588 pour Paris. Il se souvient d'un vœu qu'il a fait d'être chartreux. Là est le port. Les chartreux ne menaient plus la vie terrible des ascètes de saint Bruno. Charron se voit dans la solitude et la tranquillité du cloître, loin des bruits du monde, le cœur apaisé et

l'esprit rafraîchi, pensant aux choses éternelles, priant Dieu et oubliant la Ligue. On se rappelle ce M. de L... à qui Du Vair écrivait son épître d'*Exhortation à la vie civile*. Celui-là aussi avait envie de se retirer en quelque monastère pour « divertir ses yeux de la vue de tant de misères que produit cette misérable guerre civile », et « y passer le reste de ses jours en tranquillité d'esprit et repos de conscience ».

Mais les chartreux ne veulent point de Charron. Le voilà rejeté malgré lui dans la tempête. Justement le duc de Guise venait d'être assassiné à Blois par l'ordre, sous les yeux de son roi. L'émotion publique, violemment fouettée par ce crime, ou par cette justice « énorme et hors de soy », était à son paroxysme. Aussi, lorsque Charron rentra à Angers, il s'emporta au plus fort de la Ligue Ses prédications violentes éperonnaient le peuple. Angers cependant retomba aux mains des royalistes. Le duc d'Aumont, qui occupa la ville pour le compte de Henri III, fit descendre Charron de sa chaire. Dans le silence, le calme revint au pauvre homme. C'est l'abattement de la défervescence. Il fut autorisé enfin à

reprendre la parole, mais pour se condamner lui-même. Sa palinodie manqua de mesure; les ligueurs, ses anciens amis, furent scandalisés, et lui, il sortit un peu honteux de toute cette aventure. Il en fait naïvement l'aveu dans une lettre à un docteur de Sorbonne qui lui demandait « s'il était loisible et permis à un sujet de se liguer, bander et rebeller contre son roi ». Il écrit au mois d'avril 1589 : « Un temps a été que je marchandais être de la Ligue et y ai mis un pied dedans, car en vérité je n'en fus jamais du tout ni résolument; voire leurs actions m'ont outrement offensé. Ce qui m'y avait poussé était principalement le fait de Blois, qui m'a fort affligé, non pour une autre raison que pour le défaut que je trouvais en la manière et procédure de l'exécution. Or, ce grand bouillon de colère et d'indignation étant aucunement refroidi, là-dessus ayant ouï parler des gens de toutes sortes, consultant à part moi souvent ce qu'en conscience il en faut tenir et croire, enfin je me suis aperçu le bien changé, car j'ai trouvé premièrement douteux, puis mauvais, finalement horrible, puis abominable, ce qui auparavant me semblait non

seulement tolérable, mais bon et expédient; et suis venu à avoir grosse honte de moi-même, pitié et compassion des autres, que je voyais encore tremper dans mon erreur. Et, recherchant pourquoi je m'étais ainsi égaré, vu que je savais bien, auparavant, ce qui m'a fait revenir et me dédire, j'ai trouvé que c'était la passion et la rage, et que, tant que j'avais été en quelque opinion de ligue, j'étais toujours comme en colère, en fièvre et émotion continue, dont j'ai bien appris à mes dépens qu'il est impossible d'être ému et sage tout ensemble. »

Le souvenir de ces heures humiliantes ne quitta jamais Charron.

Il revint à Bordeaux; la liaison qu'il avait contractée avec Montaigne se resserra en une étroite amitié. Sans doute les deux amis philosophaient sur les épreuves dont ils sortaient à peine. Montaigne, lui, avait su demeurer en toute liberté et tranquillité d'esprit; mais il y avait travaillé de toutes ses forces, et son livre III des *Essais*, écrit vers 1588, révèle cette préoccupation dominante. Charron était pour Montaigne un document

vivant; Montaigne était pour Charron un enseignement vivant. Charron apprit de Montaigne le secret de la sagesse, et Montaigne connut de Charron le secret de la folie.

Désormais Charron, soit à Bordeaux, soit à Cahors, soit à Paris où il fut premier secrétaire de l'assemblée générale du clergé de France de 1595, soit enfin à Condom où il avait acheté une agréable petite maison de campagne, se consacra à l'étude. Il avait bien conservé une chaleur de tempérament qui faillit lui jouer quelque mauvais tour, notamment lorsque, à Condom, dans un sermon, il appela les gens « ignorants, bêtes et qu'ils étaient sans foi » ; mais il savait trop l'importance du sang-froid intellectuel pour le perdre désormais. Il écrivit en 1593 *les Trois vérités :* « la première, qu'il y a un Dieu qu'il faut reconnaître, adorer et servir, qui n'est autre chose que religion; la seconde, que de toutes religions, la chrétienté est la meilleure; la troisième, que de tant de créances et opinions qui se disent chrétiennes, la catholique romaine est la seule vraie. » Cette troisième partie, la plus longue et la plus importante, est la réfutation du *Traité de l'Église* de Du Plessis-Mornay.

Pendant que Charron préparait à Paris chez Gilles Robinot une édition « revue, corrigée et augmentée de nouveau » de son livre, un ministre faisait paraître à la Rochelle une *Réponse à la troisième vérité.* Charron riposta sur-le-champ par quatre cent cinquante-neuf pages qui parurent chez Gilles Robinot, presque en même temps et dans le même format (in-18) que les *Trois vérités* (1595) : « La réplique de maître Jean Le Charron sur la réponse faite à sa *Troisième vérité* ci-devant imprimée à la Rochelle. » Elle est dédiée au roi de France. Charron rappelle très noblement que le petit *Traité de l'Église*, de Du Plessis, avait été dédié au « Sérénissime roi de Navarre », mais qu' « au roi très chrétien, au fils aîné de l'Église », « bien mieux et plus justement appartient cette troisième et grande vérité catholique. » C'est un ouvrage de polémique. Mais cette fois Charron ne se laisse pas déborder par son impétuosité naturelle. Il est relativement courtois et modéré.

En 1597, Charron se met à un grand dessein : ce sera un chef-d'œuvre. Il ne sait à qui il le dédiera : à l'archevêque de Bourges? à une « ancienne maîtresse du roi »? au marquis de Pisany?

à M. d'Épernon? Le duc d'Épernon l'emporte. Le manuscrit est à peu près achevé à la fin de 1598. Il est imprimé à Bordeaux chez Simon Millange : l'achevé d'imprimer est « du dernier jour de juin 1601 ». Il y a un privilège du roi, il n'y a point d'approbation de théologiens. C'est *la Sagesse* (1). Malgré deux tirages successifs, l'ouvrage fut vite épuisé. Le succès était grand. Il fallait songer à une réimpression. Il fallait songer en même temps à calmer les inquiétudes. *La Sagesse* avait paru singulièrement hardie; la Sorbonne s'était alarmée. Charron prépare dès 1602 une édition qui satisfera les plus timorés. Il cherche à obtenir l'approbation de deux docteurs. Il ira pour cela à Paris; il dépensera cinquante écus s'il le faut, il usera de ruses, car — « les animaux sauvages, (il s'agit de la Sorbonne,) se doivent avoir par finesse plutôt que par force ». — Mais il meurt subitement, en pleine rue, le 16 novembre 1603. L'édition corrigée de *la Sa-*

(1) *De la Sagesse,* livre III, par M. Pierre Le Charron, Parisien, chanoine théologal et chantre en l'église cathédrale de Condom. A Bourdeaus, chez Simon Millange, in-8°; 772 pages sans l'Épitre, la Préface et la Table. Le second tirage a 776 pages.

gesse, qui est devenue *la Vulgate,* fut donc une édition posthume. On peut comparer cette première édition avec *la Vulgate :* oserai-je dire que des deux la plus hardie n'est pas toujours la première?

En même temps que cette *Sagesse* posthume, paraissaient les *Discours sur la divinité, la création*, etc.

De toutes ces œuvres, la seule importante pour notre sujet, c'est *la Sagesse.*

C'est une mosaïque. Charron y pille à pleines mains, y copie à pages entières Montaigne (1) et Du Vair, sans compter de moindres emprunts à Bodin et à Juste Lipse.

M. Delboulle a relevé récemment quelques emprunts de Charron à Montaigne, mais il est loin de compte. Charron doit peut-être plus encore

(1) « *La Sagesse* et *la Vérité* ne sont que des pensées sombres et plates, ou des traductions mal entendues, ou des larrecins mal déguisés de Michel de Montaigne, qui fut plus homme de bien que son plagiaire. Il n'y a pas une citation latine dans *la Sagesse* et *la Vérité* qui ne soit mot pour mot dans les *Essais* de Montaigne. » (Garasse, *Somme théologique*, p. 34.) Remarquez, au passage, l'éloge de Montaigne, « plus homme de bien que son plagiaire. »

à Du Vair (1). Toute la *Philosophie morale des stoïques* a passé dans *la Sagesse*, avec bonne partie de *la Sainte philosophie* et du *Traité de la constance et consolation*. Rien peut-être dans *la Sagesse* n'est à l'auteur — sauf la disposition et le ton.

Charron est un merveilleux classeur. Il n'est pas dialecticien pour une obole; mais, le premier en son temps, il fait un livre d'une disposition nette et précise, ordonné jusque dans le plus petit détail. Cherchez telle pensée dans Rabelais, dans Montaigne et même dans Du Vair, vous ne saurez où la trouver. Au contraire, vous pouvez savoir exactement à l'avance où doit se rencontrer dans *la Sagesse* telle idée, telle expression. Chaque chose y est à sa place, dans sa petite case, et dûment étiquetée. Ce trop bel ordre « attristait » et « ennuyait » Pascal.

De plus, Charron, tout en copiant très fidèlement ses modèles, leur donne plus de clarté, et par d'insensibles modifications leur prête l'air décisif et le ton géométrique. Il allège les phrases, coupe les périodes, supprime les nuances; il

(1) Il l'avoue franchement. Cf. *Sagesse*, liv. I, avertissement entre les chapitres XIX et XX.

affirme dogmatiquement. Il a la main un peu lourde, maître Pierre le Charron.

Pourquoi Charron a-t-il composé ce livre? Quelles sont ses intentions? Il écrit pour les autres et pour lui; il écrit pour les autres en pensant à lui. Ce livre, qui ne contient pas ses réflexions personnelles, est cependant le fruit de son expérience personnelle.

Charron s'est aperçu, à son dam, que la morale de tous les jours et la religion simple et courante, dans certains cas, ne sont pas suffisantes. Dans les grandes contagions populaires, dans les troubles, dans les fièvres des guerres civiles et des ligues, la sagesse ordinaire (ne point mentir, ne point voler, être charitable et juste), comme aussi la dévotion et le respect des commandements de Dieu et de l'Église, se trouvent en quelque sorte débordés et emportés sous l'universel torrent. Quand le peuple est soulevé contre son roi, que la Sorbonne s'insurge contre le pouvoir légitime, et que le pouvoir légitime fait assassiner le duc de Guise, si Pierre Charron ne veut pas « tomber en fièvre et émotion con-

tinue », ni faire des choses dont il aura honte plus tard, il a besoin d'un secours extraordinaire. Les honnêtes gens, et les pieuses gens, des magistrats, des professeurs et des moines y succombent. Lui, il appelle à son aide Montaigne et Du Vair, c'est-à-dire Marc-Aurèle, Épictète, Sénèque, la vertu de Caton et de Brutus, et l'image de Socrate.

La Sagesse est donc le résumé, la condensation, la systématisation de tout l'effort stoïcien des quarante dernières années. Ne vous y trompez pas, elle est stoïcienne. C'est l'effort d'un prêtre qui veut, à l'aide du stoïcisme, purifier et assainir l'âme où vit la foi, de peur que le vase corrompu ne corrompe la liqueur.

Lisez, en effet. Charron vous apprendra qu'il faut être un sage, et le but de *la Sagesse*, c'est la tranquillité de l'âme. Il vous dira que cette tranquillité se mérite par le bon usage des imaginations et par l'art de distinguer ce qui est en notre puissance, ou non. Il vous montrera, copiant Montaigne, et Du Vair copiste de Montaigne, que le goût des biens et des maux vient de l'opinion que nous en avons, et que la mort, la dou

leur, la pauvreté, le bannissement n'ont point de quoi nous toucher. Il vous fera connaître l'harmonie du monde dont vous êtes une pièce importante. Il vous prescrira de suivre nature, c'est-à-dire de consentir à l'ordre du monde, c'est-à-dire encore d'écouter la raison qui est en vous. Il élèvera votre esprit vers Dieu qui est « l'âme du monde », « l'âme de votre raison, l'âme de votre âme. » Il vous ramènera vers vos semblables, vous rattachera par une étroite solidarité, par de nobles devoirs à l'humanité tout entière. Il aura en outre le souci touchant du pratique, du faisable, souci qui annonce, au pittoresque près, saint François de Sales. Il spécifie par des indications minutieuses la façon de mettre en œuvre les conseils généraux, en quoi il se rencontre avec Épictète qu'il ne semble pourtant pas avoir lu.

Il faut admirer la fermeté morale de Charron.

Mais le stoïcisme pur et simple, tel qu'il est dans Du Vair ou dans Juste Lipse, ne suffit point à Charron. Notre auteur appelle, comme Montaigne, au secours de la sagesse une force dangereuse qu'il espère gouverner. Charron complète

Épictète par Pyrrhon, et il est, un instant, sceptique. Le scepticisme lui paraît seul capable de dissoudre les préjugés et de dissiper les fantômes qui passionnent. Seulement son scepticisme, renouvelé de Montaigne, ne ressemble pas tout à fait à celui du maître. D'abord, il n'est pas répandu dans tout l'ouvrage. Les *Essais* se meuvent dans une atmosphère de scepticisme qui prépare et atténue l'effet de l'*Apologie de Raymond de Sébonde;* le scepticisme de *la Sagesse* est condensé dans un ou deux chapitres auxquels on aborde sans être prévenu, et où l'on est violemment intoxiqué. Et puis Montaigne a le tempérament sceptique, Charron a un tempérament tout contraire. Il fait un effort et un effort momentané pour douter de tout, après quoi il ne doute de rien. Le doute de Montaigne est une sorte de flottement : « Que sais-je? » Le doute de Charron est une affirmation : « Je ne sais rien. » Enfin, le doute de Montaigne était inspiré par l'humanité et la bonté; Montaigne s'interdisait de juger les autres. Celui de Charron est inspiré par l'orgueil. Charron s'exerce à mépriser les autres. Nous avons en lui le moins démocrate des hommes.

« Le vulgaire est une bête sauvage, écrit-il; tout ce qu'il pense n'est que vanité, tout ce qu'il dit est faux et erroné; ce qu'il réprouve est bon, ce qu'il approuve est mauvais, ce qu'il loue est infâme, ce qu'il fait et entreprend n'est que folie. *Non tam bene cum rebus humanis geritur ut meliora pluribus placeant : argumentum pessimi turba est.* La tourbe populaire est mère d'ignorance, injustice, inconstance; idolâtre de vanité, à laquelle vouloir plaire ce n'est jamais fait; c'est son mot : *Vox populi, vox Dei;* mais il faut dire : *Vox populi, vox stultorum.* »

Le scepticisme aidait Montaigne à tout comprendre, même la superstition des gens qui ont peur d'une salière renversée, ou d'être treize à table; celui de Charron l'aide à se séparer de la foule, l'éloigne des autres hommes, l'isole et le sacre. Mais peut-être Charron est-il excusable; il avait droite intention. Écoutez l'allusion qu'il fait à ses malheurs :

« La plupart des opinions communes et vulgaires, voire les plus plausibles et reçues avec révérence, sont fausses et erronées, et, qui pis est, la plupart incommodes à la société humaine. Et

encore que quelques sages, qui sont en fort petit nombre, sentent mieux que le commun, et jugent de ces opinions comme il faut, si est-ce que quelquefois ils s'y laissent emporter, sinon en toutes et toujours, mais à quelques-unes; et quelquefois il faut être bien ferme et constant pour ne se laisser emporter au courant, bien sain et préparé pour se garder net d'une contagion si universelle : les opinions générales reçues avec applaudissement de tous et sans contradiction sont comme un torrent qui emporte tout. »

Charron a jadis été emporté par le torrent. Il a si peur d'y retomber qu'il s'enfuit à toutes jambes, tournant la tête vers le péril passé, sans voir qu'il court à l'orgueil et à l'universelle négation.

Tel est en son fond le livre de *Sagesse*, si clair quand on regarde les circonstances qui l'ont fait naître, le mouvement antérieur qu'il résume et l'homme qui l'a écrit. Mais que la fortune des livres est singulière! Celui-ci se transforme, change de sens, et en moins de vingt ans devient le bréviaire des libertins.

V

Il est paradoxal et pourtant vrai que *la Sagesse* a été victime de la clarté de son plan et de la sincérité intellectuelle de son auteur. D'abord l'ordre trop minutieux et les divisions trop nettes offrent ce danger — dont Bellarmin et plusieurs autres ont été victimes — que l'erreur, étant formulée avec toute sa force et avant toute réfutation, y paraît une vérité constante. Une page de Montaigne est un microcosme où l'on retrouve tout Montaigne dans sa complexité; une page de Charron est un paragraphe où l'on voit une seule face d'une seule pensée. Ce paragraphe est complet, parfait en soi, indépendant des autres; l'idée s'y exprime sans nuance, ni correction, ni complément, et se suffit à elle-même. Il est facile de l'isoler. Et s'il contient une thèse fausse, vous avez l'erreur sans correctif ou réfutation. Réfutation

ou correctif, si l'on tourne la page, on les trouvera sans doute; mais le libertin se garde bien de tourner la page. Il est heureux d'avoir rencontré une formule nette et raisonnable qui exprime ses sentiments irréligieux; il médite la leçon d'irréligion et s'y tient.

D'ailleurs Charron est un maladroit. Il croyait avoir mis la religion en sûreté par *les Trois vérités;* elles étaient pour lui la préface de *la Sagesse :* il y renvoie bien des fois. Ce point acquis, il s'était cru libre de signaler et de prévenir les excès d'une religion mal entendue. Mais *les Trois vérités* ne sont pas lues et ne sont guère lisibles; et quant à distinguer la religion des passions religieuses, on le pouvait aisément, ou plutôt on ne pouvait pas ne pas le faire au temps de la Ligue; mais après Henri IV c'est beaucoup plus difficile.

Le libertin ne voit donc pas dans Charron la substance religieuse; il ne s'intéresse qu'aux pensées libres, il ne regarde qu'une face de la doctrine; ou, s'il voit quelque mélange de religion, eh bien, il en conclut tout uniment, en bon disciple de Vanini, que Charron n'est pas de bonne

foi, que Charron professe la religion sans y croire et la considère, à la suite de Machiavel, comme une pièce de l'état bonne à brider les sots et les naturels indociles, simple épouvantail à moineaux.

D'ailleurs, si le libertin écarte de *la Sagesse* tout ce qui est religion, pour ne garder que ce qui est incrédulité, ce départ était malheureusement facilité par Charron lui-même. Quelle est, en effet, sa première leçon et tout le fond de son livre? C'est de distinguer la Religion de la Sagesse. Charron veut « nous instruire à la vie civile et former un homme pour le monde ». C'est la sagesse humaine qu'il enseigne et il la définit ainsi : « Nous disons donc naturellement et universellement, avec les philosophes et les théologiens, que cette sagesse humaine est une droiture, belle et noble composition de l'homme entier, en son dedans, son dehors, ses pensées, paroles, actions, et tous ses mouvements; c'est l'excellence et perfection de l'homme comme homme (1). » Ce sont les règles d'une morale

(1) *Sagesse*, Préface.

séculière et, comme nous disons, laïque, qui découlent de là.

Cette morale affirme bientôt sous la plume de Charron son autonomie pleine et entière. Elle ne veut pas laisser la religion empiéter sur son domaine. Elle se défend avec véhémence contre ceux qui « pervertissent tout ordre et brouillent tout, la prudhomie, la religion, la grâce de Dieu... ». — « Ils pensent que la religion soit une généralité de tout bien et de toute vertu, que toutes vertus soient comprises en elle, et lui soient subalternes, dont ne reconnaissent autre vertu ni prudhomie, que celle qui se remue par le ressort de religion. Or, c'est au rebours, car la religion, qui est postérieure, est une vertu spéciale et particulière, distincte de toutes les autres vertus, qui peut être sans elles, et sans probité, comme a été dit des Pharisiens, religieux et méchants, et elles sans religion, comme en plusieurs philosophes, bons et vertueux, toutefois irréligieux (1). »

Conclusion grave. Non seulement la sagesse et

(1) *Sagesse*, l. II, ch. v. Ce passage n'était pas dans la première édition.

la religion sont indépendantes l'une de l'autre, mais encore la prudhomie est universelle, et la religion n'est qu'une vertu particulière, quand elle est une vertu. La vertu peut aller sans la religion, et malheureusement aussi la religion sans la vertu. Car Charron s'avance jusque-là. Dans son zèle pour la sagesse, il va nous la montrer d'une essence supérieure à la religion. Les dévots « veulent que l'on soit homme de bien à cause qu'il y a un paradis et un enfer ». Lui, il les renvoie à l'école d'Épictète : « Tu te gardes d'être méchant, car tu n'oses et crains d'être battu, et déjà en cela es-tu méchant.

Oderunt peccare mali formidine pœnæ.

« Or, je veux que tu l'oses, mais que tu ne veuilles, quand tu n'en serais jamais tancé; je veux que tu sois homme de bien, quand bien tu ne devrais jamais aller en paradis : c'est-à-dire Dieu le veut, parce que la loi et la police générale du monde d'où tu es une pièce, le requiert ainsi, et tu ne peux consentir d'être autre, que tu n'ailles contre toi-même, ton être, ta fin. »

Du même coup, la religion nous est présentée

comme une morale inférieure et intéressée, tandis que la morale laïque seule est digne de l'homme raisonnable. Bien plus, sans la prudhomie, la religion est extrêmement dangereuse. « Qui a religion sans prudhomie, je ne le veux pas dire plus méchant, mais bien plus dangereux que celui qui n'a ni l'un ni l'autre. Ce n'est pas que la religion enseigne ou favorise aucunement le mal, comme aucuns, ou trop sottement, ou trop malicieusement voudraient objecter et tirer de ces propos : car la plus absurde et la plus fausse même ne le fait pas; mais cela vient que n'ayant aucun goût, ni image, ni conception de prudhomie, qu'à la suite et pour le service de la religion, et pensant qu'être homme de bien n'est autre chose qu'être soigneux d'avancer et faire valoir sa religion, croient que toute chose, quelle qu'elle soit, trahison, perfidie, sédition, rébellion et toute offense à quiconque soit, est non seulement loisible et permise, colorée du zèle et soin de religion, mais encore louable, méritoire et canonisable, si elle sert au progrès et avancement de la religion, et reculement de ses adversaires. Les Juifs étaient impies et cruels à leurs

parents, iniques à leur prochain, ne pretant ni payant leur dettes, à cause qu'ils donnaient au temple : pensaient être quittes de tous devoirs, et renvoyaient tout le monde en disant Corban. »

Qu'en conclure, sinon que la religion chrétienne, comme les autres, est séditieuse et forcenée par nature?

Voilà ce que Charron enseigne en propres termes par mille endroits de son ouvrage. Et, en s'appuyant sur son histoire à lui et sur l'histoire des quinze dernières années, il formule, sans peut-être s'en douter, toute une doctrine d'irréligion qui dépasse l'homme et le temps : la pensée plus forte que le penseur! Pourtant il a pris çà et là quelques précautions. Avec une forte éloquence, avec des expressions précises et serrées, il montre comment, après la prudhomie, la religion peut venir, et ce que la religion y gagne et ce qu'y gagne la prudhomie. « Après tout ce que j'ai dit, écrit-il, il reste encore une chose pour rendre l'ouvrage complet et parfait : c'est la grâce de Dieu, par laquelle cette telle quelque prudhomie, bonté, vertu, est animée, mise à son jour et reçoit son dernier trait visuel, est relevée,

christianisée, couronnée, c'est-à-dire acceptée, vérifiée, homologuée de Dieu, rendue méritoire et digne de récompense éternelle. » Mais, le maladroit, il prend bien son temps! Oui, la religion couronnera l'œuvre de prudhomie; seulement il faudrait que cette religion fût vraie, et le libertin qui vient d'apprendre à « faire excellemment l'homme » sans la religion, qui n'a plus besoin de demander à la religion une discipline et un idéal moral, pourquoi acceptera-t-il le joug d'une foi? surtout quand il aura entendu comment Charron, après avoir montré le danger de la dévotion, traite de l'histoire des religions.

Cette histoire de toute religion se lit au même chapitre v du livre II. Charron y prend l'office d'historien et de philosophe. Et ses hardiesses sont étonnantes. Il y « discourt de l'état et succès des religions au monde » avec un imperturbable sang-froid. Ayant mis à l'abri les choses essentielles — il croyait du moins l'avoir fait — dans *les Trois vérités*, et ne voulant paraître ni embarrassé de préjugés, ni effrayé par ce qu'on disait autour de lui, il va de l'avant.

vous bavardez !!

« C'est chose effroyable, écrit-il, de la diversité des religions, qui a été et est au monde, et encore plus de l'étrangeté d'aucunes, si fantasque et si exorbitante, que c'est merveille que l'entendement humain ait pu être si fort abêti et enivré d'impostures, car il semble qu'il n'y a rien au monde, haut et bas, qui n'ait été déifié en quelque lieu. » C'est du Montaigne, cela. Cette pensée peut devenir très édifiante sous la plume d'un Bossuet. « Tout était Dieu excepté Dieu même. » Seulement, il faut prendre grand soin d'établir une distance infinie entre ces religions absurdes et la religion chrétienne. Certes, Charron l'a fait, mais ailleurs. Il oublie de le refaire et, sans le vouloir, confond toutes les religions ensemble, celles qu'il croit fausses comme celles qu'il appelle « les vraies » (le pluriel est de lui). Il les montre naissant toutes dans les mêmes climats (Palestine et Arabie), ayant toutes « leurs principes et fondements presque pareils », « alléguant et fournissant, pour se faire valoir et recevoir, » les mêmes « révélations, apparitions, prophéties, miracles, prodiges, sacrés mystères, saints ». Dans une incise, il marque, il est vrai. une sérieuse

différence, celle-ci : que ce qui est de fait et en vérité dans la bonne religion, s'introduit dans les fausses « par imposture et faux-semblant ». Mais la différence est si peu appuyée qu'elle est vite oubliée, du moins pour le lecteur qui n'a pas *les Trois vérités* présentes à la mémoire; et aussitôt après la confusion recommence.

« Toutes les religions croient que le principal et plus plaisant service à Dieu et puissant moyen de l'apaiser, et pratiquer sa bonne grâce, c'est se donner la peine, se tailler, imposer et charger de force besogne difficile et douloureuse, témoin, par tout le monde et en toutes les religions, et encore plus aux fausses qu'aux vraies, au mahométisme qu'au christianisme, tant d'ordres, compagnies, ermitages et confréries, destinées à certains et divers exercices, fort pénibles et de profession étroite, jusqu'à se déchirer et découper leurs corps, et pensent par là mériter beaucoup plus que le commun des autres, qui ne trempent en ces afflictions et tourments comme eux, et tous les jours s'en dressent de nouvelles, et jamais la nature humaine ne cessera et ne verra la fin d'inventer des moyens de se donner de la

peine et du tourment, ce qui vient de l'opinion que Dieu prend plaisir et se plaît au tourment et défaite de ses créatures, laquelle opinion est fondamentale des sacrifices, qui ont été universels par tout le monde. » Là-dessus, un long développement pris à Montaigne sur les sacrifices sanglants; et Charron conclut : « Quelle aliénation de sens, penser flatter la divinité par inhumanité, payer la bonté divine par notre affliction, et satisfaire à sa justice par cruauté! Justice donc affamée de sang humain... » Qui doutera que Charron n'en veuille là à toutes les religions, toutes sans exception, comme il l'a dit au début? Et pourtant il exceptait la chrétienne. « Tout cela a été aboli par christianisme, comme a été dit ci-dessus. » Et il renvoie à sa *Seconde Vérité*.

Mais il a trop compté sur son lecteur qui ne connaît pas *la Seconde Vérité*, qui ne fait pas attention à une ligne perdue dans la page, et qui croit tout simplement que Charron a mis sur le même pied, a donné la même valeur ou la même non-valeur à toutes les religions.

Si le lecteur poursuit, cette opinion doit encore

se fortifier, à mesure que Charron explique le progrès des religions ; elles sont toutes « étranges au sens commun, surpassantes de bien loin toute la portée et intelligence humaine ». Il faut donc « qu'elles soient apportées et baillées par révélation extraordinaire et céleste, prises et reçues par une inspiration divine, et comme venant du ciel. Ainsi aussi disent tous qu'ils la tiennent et la croient, et tous usent de ce jargon, que non des hommes, ni d'aucune créature, mais de Dieu ». — « Mais à dire vrai, sans rien flatter ni déguiser, il n'en est rien : elles sont, quoi qu'on en dise, tenues par mains et moyens humains. » Puis venait dans la première édition cet étrange passage, corrigé dans la deuxième : « Témoin premièrement la manière que les religions ont été reçues au monde, et sont encore tous les jours par les particuliers; la nation, le pays, le lieu, donne la religion; l'on est de celle que le lieu auquel l'on est né et élevé tient : nous sommes circoncis, baptisés, juifs, mahométans, chrétiens, avant que nous sachions que nous sommes hommes (1). »

(1) C'est d'ailleurs du Montaigne aggravé.

Quelle impression retirer de cette lecture? On a appris que la religion est distincte de la sagesse; que l'une est intéressée et basse, l'autre désintéressée et noble, l'une dangereuse et pleine d'hypocrisie, l'autre droite et raisonnable; et maintenant on voit qu'il y a une infinité de religions, qu'elles ont toutes même origine, qu'elles enseignent en substance les mêmes choses absurdes, qu'elles recourent aux mêmes moyens pour s'étendre, qu'elles sont toutes des inventions humaines et des mensonges, toutes fausses.

Qu'ajouteront les libertins à ce formidable réquisitoire? Quelques dérisions sur la Bible; quelques essais non d'exégèse, mais de comparaison de textes, et c'est tout. Les libertins remercient donc le chanoine théologal qui appuie sur de bonnes raisons le mépris effectif où ils tiennent la religion chrétienne, catholique ou protestante.

Mais le livre précieux ne s'arrête pas là. Jusqu'ici purement négateur, Charron va construire à son tour une manière de religion laïque et un dogme rationnel.

« Le sage, écrit-il, jugera de tout; rien ne lui échappera qu'il ne mette sur le bureau et en la balance : c'est à faire aux profanes et aux betes de se laisser mener comme des buffles. » C'est par cette liberté d'esprit « qu'il est autant par-dessus le commun des hommes que celui du commun est par-dessus les betes ».

Le sage ne s'asservit à rien, pas même à ses propres conclusions et jugements ! Pour demeurer « universel et ouvert à tout, il doit en tout examiner, peser, balancer les raisons et contre-raisons de toutes parts, le poids et le mérite d'icelle, et ainsi quester la vérité », mais sans jamais « résoudre, affirmer, déterminer », sinon d'une manière pratique et provisoire. Charron n'a été nulle part plus explicite que sur ce point. Il y consacre tout le chapitre II du premier livre. Le chapitre précédent avait enseigné l' « exemption ou affranchissement des erreurs du monde et des passions ». Celui-ci débute ainsi :

« L'autre disposition à la sagesse, c'est une pleine, entière et généreuse liberté d'esprit, qui est double, sçavoir de jugement et de volonté. Pour la première du jugement, nous avons ja

assez montré que c'est faiblesse et sottise niaise de se laisser mener comme buffles, croire et recevoir toutes impressions; que les ayant reçues s'y opiniatrer, condamner le contraire, c'est folie, présomption; persuader et induire autrui, c'est rage et injuste tyrannie. Maintenant nous disons et donnons pour une belle et des premières leçons de sagesse, retenir en surseance son jugement, c'est-à-dire soutenir, contenir et arrêter son esprit dedans les barrières de la considération et action d'examiner, juger, poiser toutes choses (c'est sa vraie vie, son exercice perpétuel), sans s'obliger ou s'engager à opinion aucune, sans résoudre ou déterminer, ny se coiffer ou épouser aucune chose (1). »

Épouser aucune chose? Et les vérités religieuses?

On comprend bien que Charron a la précaution de les mettre à part.

Mais pourquoi cette exception? Car le libertin, disant avec Charron qu'il ne faut s'obliger et s'engager à opinions aucunes, ne s'engagera donc

(1) De la première édition.

à aucune opinion même religieuse; il maintient son esprit dans une liberté universelle. N'est-ce pas là être vraiment, en fait comme de nom, un « libre penseur »?

Cependant le disciple de Charron ne sera pas entièrement un libre penseur. Parmi toutes les opinions dont le monde a la bouche remplie, il en est une si puissante encore que le bel esprit incrédule n'ose se débarrasser d'elle : c'est Dieu. On ne se permet pas encore de nier Dieu. Le libre penseur admet donc que Dieu existe; mais il ne saurait accepter sur Dieu les enseignements des religions et les préjugés du vulgaire. Le libre penseur devient *déiste*. Et ici même Charron est son maître. Charron lui apprend à distinguer Dieu et la religion.

Ce n'est pas que ce théologal, ce prêtre, ce prédicateur, ait pris en Gascogne les sentiments que le vicaire de Rousseau professera en Savoie. Il enseignait dans ses discours et dans son livre la manière la plus philosophique et la plus chrétienne de rendre à Dieu le service et l'adoration qu'on lui doit, et il entendait bien rester chrétien.

Les pieuses gens du seizième siècle avaient dans la piété des habitudes ridicules. Charron s'attaquait à ces habitudes. Il ne croyait pas atteindre du même coup le fond de l'enseignement religieux. Il l'atteignait cependant. Quels étaient en effet ces défauts ou ces déformations du sentiment religieux? La théologie philosophique, celle de saint Thomas s'est affaiblie, et s'abâtardit en mnémotechnie barbare. La mode aime la théologie positive qui n'est en somme qu'une branche de l'histoire. La religion n'apparaît plus en son fond et sa substance métaphysique. Le fait historique, le fait humain, est le principal objet des études et des réflexions. Le Christ est considéré dans un moment de la durée, dans un coin de l'espace. On pèse ses paroles avec la même méthode que l'on analyse et que l'on scrute les témoignages humains; et quant aux évangélistes, aux apôtres, aux Pères de l'Église, on en use avec eux encore plus familièrement. Voilà ce qui se passe chez les théologiens, les savants et tous les esprits éclairés. Dans la foule ignorante, un mouvement parallèle se poursuit; mais, comme bien on pense, sous une forme

grossière et superstitieuse. On cède à un penchant trop naturel, on conçoit Dieu comme un homme, on prête à Dieu ses préoccupations et ses sentiments. Les prédicateurs de la Ligue avaient involontairement favorisé cet anthropomorphisme. Ils faisaient intervenir Dieu dans la politique, ils le disaient intéressé à leur parti et de moitié dans leurs passions. En même temps, par réaction contre la Réforme, ou peut-être pour exciter les imaginations par des spectacles et par des pratiques matérielles, ils avaient multiplié les cérémonies cultuelles, les petites dévotions avaient pullulé. De haut en bas, la notion métaphysique du divin était chassée par le fait humain; Dieu était de plus en plus imaginé ou conçu à la façon d'un homme.

De ce danger, Charron parle fortement, c'est-à-dire brutalement. Sa pensée, sans nuances, se formule avec une généralité dangereuse. Et son orgueil lui joue quelques mauvais tours. Il oppose la religion du sage à la religion de la foule. Il creuse les différences; il ne laisse entre l'une et l'autre aucun rapport, aucune ressemblance. Un esprit juste et modéré, comme saint Fran-

çois de Sales, ne se fait aucune illusion sur ce qu'il y a de matériel dans la dévotion de la foule, et il travaille à purifier cette dévotion; seulement il ne la méprise pas, lui, il la redresse; il y cherche le principe d'amour naïf et spontané dont après tout ces manières de petites idolâtries sont nées. Mais Charron, lui, n'a que des paroles amères contre la superstition; et du même coup il atteint la religion dans ses œuvres vives.

« Le superstitieux (1) ne laisse vivre en paix ni Dieu ni les hommes : il appréhende Dieu chagrin, dépiteux, difficile à contenter, facile à se courroucer, long à s'apaiser, et examinant nos actions à la façon humaine d'un juge bien sévère, épiant et nous guettant au pas; ce qu'il témoigne assez par ses façons de le servir, qui est tout de même. Il tremble de peur, il ne peut bien se fier ni s'assurer, craignant n'avoir jamais assez bien fait, et avoir omis quelque chose, pour laquelle omission tout, peut-être, ne vaudra rien : il doute si Dieu est bien content; se met en peine

(1) *Sagesse*, l. II, ch. V.

de le flatter pour l'apaiser et le gagner, l'importune de prières, vœux, offrandes, se feint des miracles, aisément croit et reçoit les supposés par autres, prend pour soi et interprète toutes choses, encore que purement naturelles, comme expressément faites et envoyées de Dieu; mord et court à tout ce que l'on dit, comme un homme fort soucieux, *duo superstitionis propria, nimius timor, nimius cultus*. Qu'est-ce tout cela, sinon en se donnant force peine, vilement, sordidement et indignement agir avec Dieu, et plus mécaniquement que l'on ne ferait avec un homme d'honneur : généralement toute superstition et faute en religion vient de ce que l'on n'estime pas assez Dieu; nous le rappelons et ravalons à nous, nous jugeons de lui selon nous, nous l'affublons de nos humeurs. Quel blasphème! »

Là-dessus, il définit sa religion à lui :

« De tant de diverses religions et manières de servir Dieu, qui sont ou peuvent être au monde, celles semblent être plus nobles et avoir plus d'apparence de vérité, lesquelles, sans grande opération externe et corporelle, retirent l'âme au dedans et l'élèvent, par pure contemplation, à

admirer et adorer la grandeur et majesté immense de la première cause de toutes choses, et l'être des êtres, sans grande déclaration ou détermination d'icelle, ou prescription de son service. » Plus loin : « Il faut servir Dieu de cœur et d'esprit, c'est le service qui répond à son naturel..., l'offrande plaisante à Sa Majesté, c'est un cœur net, franc et humilié, une âme et une vie innocente. » Et il cite l'Hermès Trisgemiste. « *Unicus cultus Dei non esse malum.* Le temple de Dieu, c'est l'esprit de l'homme sage. »

Voilà qui va vider les églises et dispenser, comme le remarque Garasse, de dire le chapelet, de lire le bréviaire et d'aller à la messe.

Il est vrai : Charron reconnaît que ce culte-là est celui des anges, et qu'il faut aux hommes un ordre de religion moins contemplatif. Il montre en excellents termes que « la chrétienté comme au milieu, a bien le tout tempéré, le sensible et externe avec l'insensible et interne, servant Dieu d'esprit et de corps, et s'accommodant aux grands et aux petits, dont est mieux établie et plus durable ». Mais si l'on veut être logique, si l'on n'est pas des « petits », et si l'on

sait se passer du sensible et de l'externe, pourquoi s'astreindre à une diminution de l'idéal religieux? Charron a beau dire et beau faire, il mène directement au *déisme.*

Cette *libre pensée déiste*, qui se recommande de Pierre Charron, s'est affirmée dans un ouvrage bien curieux, dont la substance nous a été conservée par le père Mersenne. C'est le poème de *l'Antibigot ou les Quatrains du déiste* (1); il y en avait cent six. Cet ouvrage n'était pas imprimé lorsque Mersenne en a parlé, et il ne l'a pas été depuis, du moins à ma connaissance (2). Il courait le monde vers 1622 ou 1623, et son succès fut assez grand, entre 1622 et 1624, pour mettre la plume à la main de Mersenne. Mersenne avait déjà pris les libertins à partie dans ses *Quæstiones celeberrimæ in Genesim.* Le mouvement

(1) M. Perrens, qui en parle vaguement, attribue ces quatrains à Théophile, et se trompe; ils étaient l'œuvre d'un maître en philosophie. « Quem Virum, egregium et in dialectica versatissimum ferunt, » dit Mersenne parlant de leur auteur. *(Quæstiones in Genesim, Præfatio.)*

(2) Ils viennent d'être découverts par un éminent érudit, M. F. Lachèvre, et publiés dans son *Voltaire mourant* (Paris, 1908).

tournant qu'ils font avec *les Quatrains du déiste* force Mersenne à les suivre sur un nouveau champ de bataille (1). Là, il les combat en prose et en vers.

Le poème débutait ainsi :

Puisque l'être éternel est éternellement
Très heureux et parfait en toute suffisance,
Qu'il est la bonté même et sage infiniment
Sur tout ce qu'en conçoit l'humaine intelligence,

Le superstitieux est-il pas insensé
De se le figurer constant et variable,
Embrasé de vengeance et d'un rien offensé,
Ennemi des tyrans et plus qu'eux redoutable?

Et il se terminait par les deux quatrains suivants :

Au regard de l'Athée, encor qu'ingratement
Il nie l'Éternel et sa sainte police,
Si n'en parle-t-il pas injurieusement,
Comme fait le Bigot traitant de sa justice.

Ainsi l'Athée seul nie la Divinité;
Le Bigot, pirement, meilleur que Dieu s'estime;
Le Déiste entre tous l'adore en vérité,
Attendant qu'il parvienne où son but se termine.

(1) « *L'Impiété des déistes, athées et libertins du temps*, combattue et renversée de point en point par des raisons tirées de la philosophie et de la théologie. Ensemble *la Réfutation du poème des déistes*, œuvre dédiée à Mgr le cardinal de Richelieu par F. MARIN-MERSENNE, de l'ordre des R. P. Minimes. Paris, Billaine, 1624. » Le tome Ier a 880 pages. La dédicace est

On saisit vite l'esprit de ce singulier ouvrage. Le déiste reconnaît l'ordre de l'univers, et y voit l'œuvre d'un Dieu. Mais ce Dieu n'intervient pas dans les choses de notre bas monde. Le déiste se débarrasse donc de toutes les craintes de la vie future; il se débarrasse de la croyance à un Dieu justicier; il se vante de n'être pas intéressé comme le chrétien et de pratiquer la vertu par pur amour de la vertu. Enfin, il se déclare le seul libre, raisonnable et heureux.

Les Quatrains du déiste, c'est déjà la religion de Voltaire. Mais, certes, ce n'est pas l'esprit de Voltaire.

Et voilà l'œuvre à laquelle Charron a collaboré. Il a non pas créé, mais aidé à définir le type du

datée du 8 juin 1624. Le tome II a un titre un peu différent : « *L'Impiété*... avec un poème qui renverse le poème des déistes de point en point; joint ensemble la réfutation des dialogues de Jordan Brun, dans lesquels il a voulu établir une infinité de mondes, et l'âme universelle de l'Univers, avec plusieurs difficultés des mathématiques qui sont expliquées dans cet œuvre; dédié à monseigneur le procureur général du roi par, etc. Paris, Billaine, 1624. » La dédicace à Mathieu Molé est du 9 juillet 1624. Ces titres valent une table des matières. On remarquera que les apologistes catholiques suivent leurs adversaires jusqu'au Parnasse. Ils font des vers eux aussi. Le père Garasse termine chacune des sections de sa *Somme théologique* par un poème.

libre penseur. Il a montré qu'il y a une religion sans morale, celle du dévot; une morale sans religion, celle du sage; un Dieu sans religion, celui du déisme.

Le déisme rejoint maintenant le grand mouvement européen. Jusqu'ici, l'incrédulité et le libertinage en France s'étaient révélés sous des traits particuliers, et pour ainsi dire nationaux. L'irréligion y avait eu sa source sans doute dans des dispositions universelles, qui sont de tous les temps et de tous les pays; mais les rapides progrès en étaient dus à des conditions historiques bien déterminées, et ces conditions historiques avaient imposé certains caractères spéciaux à tout ce développement. L'intervention des Italiens n'avait pas altéré ces caractères : l'incrédulité était restée française. L'influence dominante de Charron, si française, puisqu'il conserve dans son livre la substance de Montaigne et de Du Vair, avait achevé d'adapter à la mentalité nationale l'incrédulité. Mais les conclusions positives auxquelles Charron a conduit ses disciples se confondent à cette heure, dans leur expression

abstraite, avec le sommaire *credo*, le symbole dans lequel, par toute l'Europe, ceux qui ne croient à rien s'accordent et s'unifient.

Ce n'était pas en France, à Paris ou à Bordeaux (Mersenne est à Paris, Garasse est à Bordeaux), c'est à Anvers, au centre même de l'Europe, que le père Lessius (1), dominant de haut le mouvement d'attaque contre la religion, contre les religions, en voit les directions principales. Tout se simplifie à ses yeux; et, dans la réalité, l'incrédulité en effet était simple; la négation d'un Dieu rémunérateur et vengeur, la négation de l'immortalité personnelle de l'âme, c'est le premier point de cette impiété; quant à l'existence d'un Dieu aveugle et muet à la manière du Dieu de Lucrèce, parmi les libertins, les uns y croient, les autres non : cela est libre. Le second point, c'est l'explication de l'existence des religions. Pourquoi y a-t-il des religions? Parce que les religions sont nécessaires aux sociétés, parce qu'elles sont un bon élément de domination et d'ordre. Les religions sont des inventions poli-

(1) Leonardi Lessii, *De Providentia numinis et animi Immortalitate libri duos adversus atheos et politicos.* Anvers, 1613.

tiques. Aussi le père Lessius appelle-t-il les athées et les déistes les « Machiavélistes ou Politiques ».

Ayant ainsi rejoint la libre pensée européenne, le mouvement libertin de France paraissait destiné à une longue carrière. Qui donc aurait arrêté son extension? La crainte des parlements et du bûcher? Mais cette crainte a été insuffisante, va le devenir de plus en plus. L'exemple de Théophile qui échappe de toutes les poursuites à l'aide de quelques palinodies, la fortune elle-même de Vanini, victime de son imprudence plus que de ses idées, nous font deviner quelle complicité les libertins pourraient trouver dans les cours de justice, chez les grands seigneurs, et au Louvre.

Quels sont les champions intellectuels de l'Église? Le père Garasse, le père Mersenne.

Et, pourtant, c'est à cette heure que recommence le déclin de l'impiété; à peine constituée en doctrine, elle se désagrège. Elle porte la peine de ses origines. Je n'ai discerné, jusqu'à présent, en elle, ni un mouvement généreux, ni une idée forte. Orgueil, paresse, débauche et littérature : voilà de quoi elle est sortie. Voilà de quoi elle va mourir.

VI

Au dix-huitième siècle, un déisme, qui ressemblait assez à celui que nous venons de décrire, s'est développé et a vécu. Mais il était appuyé sur la philosophie, la science, le talent de Diderot, de d'Alembert, d'Helvétius, d'Holbach et Laplace (1); il est arc-bouté sur l'*Encyclopédie;* Voltaire le fortifie moins par son prodigieux esprit que par son érudition extraordinaire. Il a une large assiette, il ne risque pas de se désagréger ou de se renverser.

Le déisme du dix-septième siècle commençant n'a-t-il pas cherché la même force à la même source : dans la science?

Par le hasard des choses, la science, à cette heure, semble vouée à l'irréligion. L'aristotélisme est depuis le treizième siècle lié à la théologie catholique. C'est presque une hérésie de contre-

(1) Cf. Dufourcq, *l'Avenir du christianisme,* liv. III, ch. ix

dire Aristote. Et le premier devoir que s'est, dès la Renaissance, imposé la science, fut de détruire Aristote.

D'ailleurs, la religion n'était pas empêtrée du seul Aristote; elle était empêtrée de ses propres prétentions. Le Saint-Office voulait juger de tout, la Bible à la main; les théologiens décidaient sur le système de Copernic; et Galilée, à Rome, allait être condamné.

Il existait donc entre la science et la religion deux causes sérieuses d'hostilité : le dogmatisme aristotélicien et le dogmatisme théologique. L'impiété pouvait en profiter, n'en profita point. La science et la religion, malgré tout, marchèrent ensemble fraternellement. L'heure brève et décisive où leur accord fut en danger, mais finit par se conclure, nous est peu connue. Ce que nous en savons, nous le tenons du père Mersenne, qui intervint avec son autorité de savant et de théologien, et qui a écrit à ce propos deux livres : les *Quæstiones celeberrimæ in Genesim* de 1623, et *la Vérité des sciences* (1),

(1) « *La Vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens,* dédiée à Monsieur Frère du Roy, par F. Marin MERSENNE, de

contre les sceptiques ou pyrrhoniens, en 1625.

Il faut louer le coup d'œil du père Mersenne, mais non pas son génie. Cet ami de Descartes, cet universel savant qui tenait bureau de renseignements scientifiques, et chez qui les savants se réunissaient, semble çà et là perdre le sens commun. Ses livres, copieux et désordonnés, contiennent indifféremment des paroles capitales et des paroles puériles. Il s'agit quelque part de prouver la supériorité de l'homme sur les animaux : l'homme peut tout, dit Mersenne. « Qu'est-ce que ne fait pas l'homme, puisqu'il engendre des poulains, comme une femme à Vérone l'an 1254, un demi-oiseau à Ravenne en 1513, un demi-veau au village de Sthéthel de Saxe, un enfant à tête de grenouille à Boileroy, 1517, un demy chien l'an 1493 et un vrai chien excepté la tête à Antiers, 1571 (1)? » Ailleurs (2),

l'ordre des Minimes. Paris 1625, in-12. » La dédicace est datée du 1er avril 1625, l'approbation, du 14 avril 1626. Manque l'achevé d'imprimer, du moins dans l'exemplaire que j'ai eu sous les yeux. Je crois bien que le sceptique visé par Mersenne est le médecin toulousain Sanchez, auteur du *Quod nihil scitur*, et qui a été étudié récemment dans quelques travaux d'ailleurs incomplets mais intéressants.

(1) Mersenne, *l'Impiété des déistes*, t, I, p. 25.

(2) *Quæstiones in Genesim*, col. 474.

Mersenne explique pourquoi les comètes ont l'air d'annoncer les grands malheurs et notamment la mort des rois. C'est que, par leur constitution, les comètes paraissent quand il fait chaud et sec. Or, ces températures engagent à des nourritures fortement épicées, à de violentes boissons, à la débauche et aux veilles. Le philosophe résiste à ces tentations, le prince y cède et en meurt. Et voilà pourquoi les comètes sont fatales aux princes (1).

A côté de ces sottises, il y a de belles choses, les unes du père Mersenne, les autres de n'importe qui, de Stevin, de Roberval, de Galilée; car le père Mersenne est un copiste infatigable et sans règle. Mais enfin, et c'est ce qui nous importe le plus, il donne, il est même le seul à donner des renseignements sur le mouvement irréligieux, qui paraissait se produire au sein de la science et qui avorta.

(1) Le 11 juillet 1616, Balzac écrivait au cardinal de la Vallette : « Aussi bien, puisque la comète de dernièrement ne me fut guère moins funeste qu'à l'empereur Rodolphe et à la reine d'Angleterre, et que la curiosité que j'eus de la voir me fit lever en chemise et m'enrhuma tout le reste de l'hiver, cet accident m'apprend que je ne dois pas me mêler de ce qui est au-dessus de moi. » (*Les Œuvres de monsieur de Balzac*, t. I, p. 32.)

Procédons par ordre. La première science vouée à l'irréligion était la médecine. Padoue avec sa Faculté de médecine était un foyer d'impiété. Et plus d'un médecin de la Faculté de Paris passait pour Padouan sous ce rapport, témoin ce « médecin gausseur et bouffon comme Rabelais (1), mais beaucoup plus méchant que lui », qui « avait mis dans sa chambre », les portraits des plus célèbres médecins de Paris, et « quantité d'écriteaux par lesquels il se gaussait et médisait des princes (encore qu'il fût leur domestique), des médecins, des magistrats et de tout le monde », sans épargner l'Église catholique ni le Saint-Siège, car il avait peint ces paroles sous une mitre à triple étage : *Ideæ Platonis sub tiara ignitis suffultæ Chymeris,* pour se moquer de l'enfer et du purgatoire. Mais c'était une calomnie : il est paradoxal mais il est vrai que les médecins fournirent très peu de déistes. Ils restèrent fidèles à la religion. Un Guy Patin qui a par moments des paroles hardies, qui n'aime pas les moines et qui déteste les ultramontains, est frondeur et

(1) Je ne sais qui c'est. C'est Mersenne qui nous donne son portrait. (*Vérité des Sciences*, t. I, chap. XIII.)

non pas libre penseur. Le père Garasse, qui a dit du mal d'eux, leur fait amende honorable et chante sa palinodie (1).

A un degré de science un peu plus relevé que la médecine est la chimie naissante, appelée encore l'alchimie.

L'alchimiste est à la fois l'ennemi du géomètre, de l'aristotélicien et du pyrrhonien. Il a de grandes prétentions (2) : « Sa science prouve tout ce qu'elle enseigne, par l'expérience, laquelle est la mère, la source et la cause universelle de toutes les sciences; tout ce qui y entre est vrai, palpable et réel. » Cela contre les pyrrhoniens. Elle nie la distinction de la matière et de la forme, elle enseigne « qu'il n'y a point d'autres genres et d'autres espèces qu'à raison du divers mélange des cinq substances primordiales ». Cela contre Aristote. Il serait très aisé, semble-t-il, de faire de l'alchimiste un impie. Cette science purement empirique et expérimentale met en péril les con-

(1) GARASSE, *Doctrine curieuse*, p. 255. Cf. MERSENNE, *Impiété des déistes* : « Il n'y a point de médecins libertins dans l'école de Paris, ainsi qu'on m'a assuré. » Tome II, dédicace à Mathieu Molé.)

(2) MERSENNE, *Vérité des Sciences*, t. I, ch. IV.

ceptions métaphysiques. La négation de la matière et de la forme pouvait entraîner la négation de l'âme (1).

Mais, au contraire, Mersenne écarte tant qu'il le peut tous ces motifs de désaccord. Il ne partage ni le mépris profond des alchimistes contre Aristote, ni leur admiration pour le *Novum organum* de Bacon (2). Mais il aime l'alchimie. Il voudrait qu'en chaque ville les magistrats établissent des sortes de collèges et bureaux d'alchimie, où serait noté tout ce qui se pourrait observer et découvrir en cette science. Lui-même explique tout ce qu'ont de rationnel et de commode les signes cabalistiques dont les alchimistes se servent, et dont les esprits timorés se scandalisent comme d'un mystère diabolique. Il demande simplement à l'alchimiste de prendre quelques précautions. Il signale le risque où est tombé le seigneur de Nuisance, dans le troisième chapitre du Traité qu'il a fait du sel et de l'esprit du monde, qui est

(1) MERSENNE, *Vérité*, I, VI.

(2) Le chapitre XVI du livre Ier de *la Vérité* a pour titre : « Savoir si Verulam, jadis chancelier d'Angleterre, a raison de rejeter le syllogisme, et ce qu'on peut retirer de son opinion. »

« de faire passer les mystères de notre foi pour des choses naturelles ». C'est en effet la dangereuse tendance des alchimistes de vouloir transformer en phénomènes naturels les mystères et les miracles, même la résurrection de Lazare, même la résurrection du Christ (1). Enfin il ne voudrait pas que les alchimistes « se servissent de l'Écriture sainte pour expliquer ce qui est de leur art », de peur que dans les récits des Livres saints on ne voie, comme dans la mythologie païenne, que des mythes traduisant des phénomènes matériels. Encore plus faut-il se défier de ceux qui prétendent avoir appris le grand œuvre par révélation divine, comme cet homme « qui a tant affiché de placards au coin des rues de Paris, pour montrer qu'il avait trouvé la quadrature du cercle et la manière de traverser les mers sans dangers et sans détours, par des longitudes, lequel étant pressé de raisons disait que Dieu lui avait fait la grâce en ces derniers siècles de

(1) Cf. Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 296 et seq. : « Certains Esprits alchimistes ont entrepris de montrer que la Résurrection est une action aussi naturelle que la naissance d'un poulet... [ils] veulent mettre les œuvres de Dieu à tous les jours ».

trouver la quadrature ». C'était un vulgaire fripon qui voulait « faire sa bourse ».

Le père Marsenne a donc peu d'exigences, et il offre aux alchimistes une entente facile et raisonnable (1).

L'alchimie n'était qu'une demi-science fort peu considérée. La physique et l'astronomie, la géométrie et la mécanique unies ensemble formaient une science définitive qui faisait chaque jour d'admirables progrès. L'Église catholique n'avait point favorisé ce grand mouvement. La terre semblait contrainte à ne se point mouvoir, et c'était une hérésie que de « coperniser ». Cependant, le Saint-Office n'ayant pas encore condamné Galilée (2), une liberté relative et

(1) Mersenne, *la Vérité*... I, ix, x, xi. Cf., du même, *les Questions théologiques, physiques, morales et mathématiques, où chacun trouvera du contentement ou de l'exercice*, à Paris, chez Henri Guerson, 1634. — Ce sont des questions de toutes sortes posées seulement et non résolues. Nulle part on ne voit mieux, d'un côté la multiplicité, la diversité, l'incohérences des idées du père Mersenne, et de l'autre part son rôle d'intermédiaire entre les savants. Il cherche les questions laissées en suspens par autrui, et les propose à tous les savants.

(2) Même après la condamnation, Mersenne, dans ses *Questions théologiques*, résume les dialogues de Galilée, rapporte tout au long sa condamnation, et termine par un magnifique éloge du

momentanée est laissée aux théories physiques.

C'est l'instant dont le père Mersenne profite avec une véritable largeur et sûreté d'esprit. Il agrandit le débat, et traite des rapports de la science avec la religion.

Il déclare aux savants que, malgré les bruits qui courent, la religion n'est point fermée et hostile à la science. Les croyants ne sont pas des esprits timorés, jaloux, et de parti pris. Ils accepteront toute vérité qu'on leur démontrera : ils ont confiance en Dieu et dans la vérité. Cependant l'Index a signalé bien des ouvrages de savants. Mais l'Index n'accuse pas ces ouvrages d'erreur; il les révèle dangereux. Il pourrait arriver que les éléments d'Euclide fussent à l'index; il ne faudrait nullement s'en scandaliser : il faudrait conclure que les vérités contenues dans les *Éléments* servent accidentellement de véhicule ou de prétexte à des erreurs qu'ils ne contiennent pas (1).

savant italien. La question 29 est : « Que peut-on inférer de toutes les macules et les flammes du soleil? » (Cf. Pascal : *Spongis solis.)*

(1) Cf. le P. Théophile Raynaud. *Erotemata de malis ac bonis libris, deque justa et injusta eorum confixione.* Lugduni, 1653. — Le père Raynaud fait le classement : 1° des livres mauvais et

Toute la préface des *Quæstiones celeberrimæ* a ainsi pour but de montrer que le catholique n'a peur ni de la raison ni de la science. Mersenne admettra l'existence des mers et des nuages dans le soleil, s'il le faut. Et si, pour expliquer les phénomènes célestes et pour mieux entendre les mouvements des planètes, il est nécessaire de dire avec Copernic que la terre tourne, il le dira. Mais il ne croit pas, jusqu'à preuve du contraire, qu'en effet « le mouvement de la terre soit l'explication nécessaire des phénomènes célestes ».

Du reste, laissons-le lui-même exposer pourquoi il écrit son livre. C'est la première page de sa préface : « J'écris, dit-il, pour montrer aux disciples de Campanella, de Bruno, de Telesius, de Képler et de Galilée, combien on se trompe

nuisibles (livres des hérétiques, athées, magiciens, etc.); 2° des livres mauvais en soi, mais non nuisibles (les livres des païens, des Arabes, l'Alcoran, le Talmud, etc.); 3° des livres non mauvais en soi mais nuisibles (livres des alchimistes, etc.; c'est dans cette catégorie sans doute que, le cas échéant, Mersenne eût consenti à mettre Euclide); 4° des livres ni mauvais ni nuisibles (les ouvrages bons, d'auteurs mauvais). A la page 252, le père Raynaud attaque violemment Descartes, Copernic, et le père Gibieuf qui nie la liberté d'indifférence : « potestatem utrolibet flexilem. » D'ailleurs, le livre du père Raynaud a été lui-même mis à l'index!

quand on s'écrie : que les docteurs catholiques et les théologiens suivent uniquement Aristote, et ne jurent que sur sa parole, même quand sa parole est contredite par les expériences et les phénomènes. Les théologiens ne se soumettent à aucune autorité où la raison fasse défaut, car c'est à Dieu seul, comme auteur suprême de la vérité, qu'ils s'attachent de toutes leurs forces : ils croient tout ce que Dieu nous révèle et nous propose à croire soit par lui-même, soit par son église; et je dirai même qu'ils sont prêts à acquiescer au mouvement de la terre et à l'immobilité du ciel, prêts à reconnnaître que les planètes, les étoiles et le soleil sont composés de quatre éléments ou même plus; que le ciel est corruptible, qu'il est fluide à la manière de l'air; que le monde et les astres ont une âme non seulement végétative et sensitive, mais même rationnelle, capable de béatitude, ou même gratifiée déjà de la béatitude; qu'en toutes les créatures existe la vertu magnétique; que les choses matérielles n'ont que deux principes : le chaud et le froid, ou même qu'un seul principe, l'eau; que les atomes sont partout répandus et composent tout; ils renonce-

ront aux substances, à la forme, à la matière enseignées par Aristote, s'ils jugent que cela s'accorde mieux avec la vérité de l'Écriture sainte pour laquelle toutes choses semblent avoir été établies, dans la mesure où elles se rapportent à Dieu lui-même, père de la vérité. Arrière donc ces farceurs qui s'efforcent de persuader au monde que les catholiques vivent dans une ignorance complète de la philosophie, qu'ils refusent d'admettre les idées vraies ou simplement probables, qu'ils contraignent les esprits des chrétiens à demeurer sous la tyrannie des opinions fausses ou moins vraies, sous prétexte qu'elles sont anciennes, et cela afin de retenir les hommes dans la religion catholique par des superstitions et des dogmes menteurs... Non! non! si la vérité fut jamais chère à des hommes, elle ne le fut à personne plus qu'aux catholiques qui ne redoutent que le mensonge; ils savent aussi que les différents passages de l'Écriture sainte ont une infinité de sens; et ils se servent très librement du sens qu'ils veulent, pourvu du moins que ce sens ne répugne pas à la vérité. »

Voilà de nobles paroles; elles n'ont été ni reti-

rées, ni condamnées. Après quoi Mersenne se met à la besogne; il marie de toutes mains et à tous propos la géométrie et la religion. Il prouve l'existence de Dieu par le parallélogramme, et le carré de l'hypothénuse par l'existence de Dieu. Sur le sujet de l'apparition des anges, apparitions arguées de fourberie par les athées, il consacre une quarantaine de colonnes à la théorie des miroirs plans ou courbes. Vanini a expliqué par des raisons naturelles — comme M. Charcot — les guérisons miraculeuses; Mersenne disserte longuement et médicalement sur les maladies et sur l'aimant. De même, à propos de la résurrection des morts, il écrit un vrai traité de nécromancie; dans tout un curieux chapitre, il cherche s'il y a un signe certain de la mort. Mais il revient dès qu'il le peut à la géométrie, et à la musique considérée du point de vue des mathématiques.

Ce qu'il fait lui-même, il le recommande aux autres. Dans son *Harmonie universelle*, qui est de 1636, je relève ces conseils : « Plusieurs croient, dit-il, que la géométrie et l'algèbre ne sont pas plus propres à fournir aux prédicateurs

de puissants motifs et des moralités pressantes, qu'un caillou et un rocher pour donner le miel et l'huile. » Il s'élève contre cette erreur, et il poursuit : « Les prédicateurs pourront choisir pour l'un de leurs sermons quelque proposition d'Euclide, pour le second une proposition d'Archimède, pour le troisième une d'Appollonius, ou de Menelacus ou de Maurolyc, etc.... Si, au lieu d'user de toutes ces parties, l'on se contente d'en prendre une seule, par exemple les Méchaniques, l'Isorropique donnera l'invention et la conduite de la première prédication; la Centrobatique, de la deuxième; la Zygostatique, de la troisième; la Mochlostatique, de la quatrième; la Trochilostatique, de la cinquième; la Sphénostatique, de la sixième; la Cochléostatique, de la septième; l'Hydrostatique, de la huitième; l'Aérostatique, de la neuvième; la Pyrotechnie, de la dixième; l'Automatique, de la onzième; la Polymechanostatique et Poliorcétique, de la douzième; et ainsi des autres, ce que l'on peut aussi dire de la seule optique ou de la Catoptrique, et dont chacune est capable de fournir plus de matière et de pensée qu'il n'en faut non seulement pour un

sermon, mais pour un avent tout entier; par exemple l'on peut user des douzes propositions des miroirs droits ou concaves pour autant de points d'une prédication .. »

Une telle page serait une preuve de démence si elle n'était un signe des temps. Le bon père Mersenne est comme un homme ivre; mais son ivresse est saine. La science doit être la fille de la raison et de l'expérience, et non du dogmatisme religieux; mais, quand elle est arrivée à découvrir la vérité, la religion doit l'accueillir à cœur ouvert. Mersenne fait à la science un accueil un peu trop chaleureux, voilà tout (1).

Pendant que des moines comme le P. Mersenne tendent les bras — impétueusement — à la science, que fait la libre pensée?

Elle est bien paresseuse, la libre pensée; elle

(1) Les jésuites eurent également leur grande part dans cette alliance de la science et de la religion. Balzac, parlant de l'étendue d'esprit de M. de Brassac, écrit : « Je l'ai ouï parler à Cavalier de la chasse et du manège, à des Jésuites de la théologie et des mathématiques. » (*Œuvres complètes*, I, 164.) Cf., dans les *Œuvres complètes de Descartes*, éd. Adam et Tannery, la correspondance de Descartes et de ce père Noel, S. J., avec qui Pascal aura maille à partir.

aime toujours le bel esprit, les jolis vers, les cabarets; elle suit la mode et le courant de la mondanité; pour les médecins, elle n'a que railleries; les alchimistes, ils sont tout noirs de la fumée de leurs charbons et de leurs *Athénors* (1), et leurs « opinions extravagantes » semblent peu « propres pour la conversation humaine, pour la police et pour l'usage commun ». Quant aux subtiles et abstraites constructions des géomètres, quant à leurs raisonnements tirés de ligne en ligne, il faudrait un trop long effort à ces cervelles légères. Même un Vanini est incompétent en géométrie. Le déiste libre penseur est tout prêt à forger de belles conceptions de la nature et du monde; il est incapable de ramener ses conceptions à l'ordre de la mécanique, de la géométrie et de l'algèbre. Le libertin est en train de se brouiller avec la science.

Pour achever le divorce, il ajoute à sa paresse naturelle le pyrrhonisme. Le déiste aura foi en la science au dix-huitième et au dix-neuvième siècle; et même cette foi dans la science sera la

(1) Mersenne, *Vérité*, I, vii.

cause de son déisme. Au contraire, au dix-septième siècle, le déiste est un sceptique même en matière de science (1).

C'est là qu'est, j'imagine, le motif capital pour lequel les savants répondirent aux avances parfois indiscrètes d'un Mersenne. Ils avaient besoin de croire que la raison peut arriver à la certitude. Or, les libertins avec leur doute enlevaient tout. Même les principes premiers des mathématiques étaient mis en péril par eux. « Elles ne sont fondées, disaient-ils, que sur l'unité, ou sur des chimères fondées en l'air; leurs définitions, pro-

(1) « Les ennemis de la vérité des sciences s'appellent septiques *(sic)* et sont gens libertins et indignes du nom d'hommes qu'ils portent puisque... ils sacrifient honteusement au mensonge, et, bornant toute la connaissance des hommes à la seule portée des sens et à l'apparence extérieure des choses, nous ravalent indignement à l'état le plus vil... et nous dépouillent de l'usage de tout véritable discours et arraisonnement. » Et plus loin : « Contre [la Vérité] se bandent un tas de libertins, lesquels, n'osant faire paraître leur impiété de peur qu'ils ont d'être châtiés, s'efforcent de persuader aux ignorants qu'il n'y a rien de certain au monde, à raison du flux et du reflux continuel de tout ce qui est ici-bas (c'est du Montaigne); ce qu'ils tâchent de faire glisser dans l'esprit de certains jeunes hommes qu'ils connaissent être portés au libertinage et à toute sorte de voluptés et de curiosités, afin qu'ayant *fait perdre le crédit à la vérité en ce qui est des sciences et des choses naturelles*, ils fassent de même en ce qui est de la religion. » (Mersenne, *Vérité... Dédicace* et *Préface*.)

blèmes et propositions supposent beaucoup de choses qui sont fausses, telles que : chaque continu peut être divisé à l'infini. » En revanche, la religion affirme dans une certaine mesure la capacité de la raison à connaître le vrai. Elle s'oppose à ce pyrrhonisme dangereux aussi pour la foi. Le père Mersenne encore, parlant au nom des croyants, défend en vingt-six grands chapitres *la Vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens.*

On voit que les savants ne pouvaient pas hésiter. La condamnation de Galilée elle-même ne les détourna pas. D'ailleurs, en France, on tâcha d'en atténuer l'importance. Les savants conservèrent sans doute toujours vis-à-vis de la religion un air assez libre, et ils ne se privaient pas de tenir des propos suspects ; mais, en fin de compte ils se disaient, ils étaient gens religieux. Pascal, qui a vécu au milieu d'eux, n'a jamais conçu le moindre doute sur les fondements de la vérité religieuse.

Un *modus vivendi* durable s'établit donc entre la religion catholique et la science ; on le retrouve chez Pascal (1), chez le père de Pascal et chez bien

(1) Voir, de Pascal, ses lettres au père Noel et le fragment intitulé : *Préface d'un traité du Vide.*

d'autres; la science a la raison, la religion a la foi. Au point de départ, rien de commun entre la religion et la science; la science est indépendante et souveraine chez elle. Mais la vérité, qu'elle a définitivement découverte par ses moyens à elle, fait retour en fin de compte à la religion. La science naissante est éloignée de Dieu, la science achevée y ramène. Et, de son commencement à sa perfection, elle refuse la compagnie des athées, des libertins et des déistes, de tous ceux qui « font quelque bande à part ».

VII

A défaut de la science, le déisme aurait pu se soutenir par la métaphysique et la morale. Greffé sur un livre d'inspiration stoïcienne, comme *la Sagesse*, il était tout porté à la haute conception d'un Dieu immanant à l'univers. De cette conception il aurait tiré un double profit : il aurait eu

des choses et de l'homme une idée philosophique et relevée ; il aurait eu pour la conduite humaine un noble idéal. Avec cela, on peut vivre.

Déjà Cardan et surtout Jordano Bruno — Jordan Brun, comme on l'appelait — avaient professé presque le panthéisme. Les idées de Jordano Bruno ont été analysées par M. Bartholmess d'un point de vue moderne. Voici comment elles apparaissent à un contemporain, le père Mersenne : « Dieu crée infiniment, et sa création est infinie : car Dieu n'est pas libre de créer une chose finie. Mais l'infinité de l'univers ne ressemble pas à l'infinité de Dieu où les parties sont infinies ; dans l'infinité de l'univers, les parties sont finies ; par exemple, la ligne circulaire et la droite ligne, la surface et le corps ne sont qu'une même chose ; le divisible fini ne peut être divisé infiniment ; il faut en venir à un point. En cette infinité de mondes composés de parties finies, toutes les créatures, toutes les choses sont mues par un principe interne qui n'est autre que leur âme et qui est aussi l'âme universelle : c'est la nature naturante sans laquelle les particulières natures ne peuvent tant soit peu subsister. » La

forme de toute chose est donc unique et rien ne meurt (1).

Cette âme universelle, soit qu'on la distingue de Dieu laissant à Dieu uniquement la fécondité créatrice d'une reine des abeilles, soit qu'on finisse par la confondre avec Dieu, comme il est inévitable, devient consciente en nous; notre raison la connaît ou peut la connaître. Et notre volonté ne doit avoir d'autre objet que de nous rapprocher de l'âme universelle, de nous unir volontairement et librement à elle, en tout et jusqu'à la mort. Ce que fait l'arbre de Taine (2), le cinquième platane de l'Esplanade des Invalides à compter à partir de la grille, lorsque, s'adaptant à son milieu, il cherche la lumière du soleil, l'humidité de la terre, pour se conformer parfaitement aux conditions générales de la vie universelle, c'est-à-dire aux obscures exigences de la « nature naturante », en même temps qu'aux conditions particulières de sa vie propre, le sage le fait dans la clarté de sa raison et dans la liberté de son vouloir. « Le sage suit nature. »

(1) Mersenne, *l'Impiété...*, t. II, chap. xvi et suivants.
(2) Maurice Barrès, *les Déracinés*, ch. vii.

Pierre Charron, avec son stoïcisme, avait continué Jordano Bruno. Mais, de Jordan Brun à Charron, il y avait eu un progrès dans le sens spiritualiste. La nature naturante n'est plus obscure et matérielle; elle devient loi de Dieu et raison universelle. Elle agit et conduit l'univers; elle « éclaire et luit en chacun de nous ». Peut-être est-elle Dieu même. Charron le dit admirablement : « C'est cette équité et raison universelle qui éclaire et luit en chacun de nous. Qui agit selon elle, agit vraiment selon Dieu, car c'est Dieu ou bien sa première, fondamentale et universelle loi qui l'a mise au monde, et qui la première est sortie de lui; car Dieu et nature sont au monde, comme en un État le roi son autheur et fondateur, et la loi fondamentale qu'il a bâtie pour la conservation et règle dudit État. C'est un éclat et rayon de la divinité, une défluxion et dépendance de la loi éternelle qui est Dieu même, et sa volonté. Le sage agit aussi selon soy, car il agit aussi selon le timon et ressort animé qu'il a dedans soy, le mouvant et agitant. Aussi est-il homme de bien essentiellement, et non par accident et occasion : car cette

loi et lumière est essentielle et naturelle en nous, dont aussi est appelée nature et loi de nature. Il est aussi par conséquent homme de bien toujours et perpétuellement, uniformément et également, en tous temps et tous lieux; car cette loi d'équité et raison naturelle est perpétuelle en nous, inviolable, qui ne peut jamais être éteinte ni effacée, universelle et constante partout, et toujours mesme, égale, uniforme, que les temps ni les lieux ne peuvent altérer ni déguiser. »

Charron atténue ainsi, par le sentiment religieux des stoïciens, le naturalisme de J. Bruno et des philosophes panthéistes (1) : il met leur morale de plain-pied avec le déisme. Il ne la diminue pas cependant, tout au contraire. Les libertins, qui lui ont tout pris, vont-ils lui prendre encore cette conception, et avec elle la dignité et la force d'une pensée vraiment noble, vraiment philosophique?

A priori, on peut dire que les libertins étaient peu préparés pour ces spéculations; elles ne convenaient pas à leur tempérament.

(1) Suivant le mot du père Mersenne, il fait « de l'omologie : comme saint Clément d'Alexandrie ».

Pourtant ils ne pouvaient se soustraire à la formule stoïcienne *suivre nature*. Ils l'interprétèrent donc. Dans ce but, ils substituèrent à *la Sagesse* de Charron un autre livre. C'est la dernière période de leur histoire, c'est leur agonie qui commence; et leur manuel, ce furent les *Essais* de Michel de Montaigne.

Les *Essais*, livre stoïcien à la place de la stoïcienne *Sagesse?* Qu'est-ce que les libertins gagnaient au change? Et, s'ils avaient à y gagner, pourquoi, du premier coup, dès 1600 ou 1610, ou même dès 1595, ne se sont-ils pas adressés au livre de Montaigne, au lieu de passer par l'étape de Pierre Charron? Car, fait curieux, les ennemis de Charron respectent Montaigne. Garasse appelle Montaigne « un autre Homère », et il l'oppose à Charron, mauvais copiste d'un très bon modèle; alors qu'aujourd'hui un lecteur non prévenu trouverait plus de venin dans les *Essais* que dans *la Sagesse*. Il y a donc là une énigme; mais l'histoire, voire la bibliographie, nous en donnera le mot.

Avant 1620, la légende n'avait pas osé s'emparer de Montaigne; les gens l'avaient connu, ou

avaient connu des gens qui l'avaient connu. Et l'on savait la hauteur philosophique, le courage et le bon sens qu'il avait témoignés dans sa vie, et particulièrement à la fin de sa vie. On n'avait pas oublié le caractère stoïcien des premiers *Essais*, ceux de 1580-82-87.

L'édition des *Essais* de 1588, augmentée celle-là d'un troisième livre et de six cents additions aux deux premiers livres, avait un peu modifié ce caractère. De 1580 à 1588, Montaigne avait voyagé — avec le faste d'un ambassadeur — à travers toute la France, l'Allemagne, la Suisse, l'Italie; il avait été maire de Bordeaux.

Avec cette large expérience des hommes étudiés dans tous les pays, maniés dans toutes les difficultés, avec cette autorité que donnent des hautes fonctions bien remplies, Montaigne, en 1588, parle de lui; il nous explique comment il s'est conduit et comment le sage doit se conduire avec les hommes. Au *De tranquillitate animi* qu'il a écrit en 1580, il mêle et il ajoute un *Pro domo sua*. Il est devenu un peu indiscret et bavard sur son propre sujet; mais que de belles choses, humaines et sensées, il nous dit, quelles leçons il

nous donne! En lisant l'édition de 1588, non, on ne peut pas oublier les conseils stoïciens de 1580; la leçon d'humanité, de patriotisme et d'indépendance qui s'y ajoute ne les dément pas.

Une vingtaine d'années après, la légende commence à faire son œuvre. Balzac est un des premiers artisans de cette légende : il réduit Montaigne à sa propre mesure; il lui prête sa condition, ses vanités et ses travers. Pour lui, Montaigne est un humaniste qui vise au gentilhomme; qui s'habille aujourd'hui tout de blanc, et tout de bleu demain; qui cache qu'il a été conseiller au Parlement, et qui parle de son page sans qu'on sache si vraiment il avait un page.

En même temps, à l'édition des *Essais* de 1580, à celle de 1588 qu'on ne lit plus, succède celle de 1595, qui devient *le Vulgate*.

Et voici ce qu'est cette dernière édition.

Montaigne avait gardé les bonnes feuilles de l'édition de 1588. Sur les marges, pendant quatre ans, c'est-à-dire jusqu'à sa mort, il écrivait, d'une main posée, ses réflexions et ses notes de lectures. Il prenait soin d'indiquer par des signes de renvoi multiples et ingénieux à quel point précis

du texte primitif se raccordaient ces additions nouvelles. Et il destinait le tout à l'impression. Il mourut. Les précieuses feuilles (1) furent réunies, recopiées et arrangées par Pierre de Brach, par la veuve et par la fille de Montaigne. Cette copie fut confiée à Mlle de Gournay, qui la fit publier à Paris en 1595 (2).

Ce que Montaigne a écrit de 1588 à 1592 est au premier abord fort singulier. C'est épicurien plus que stoïcien; il y a parfois je ne sais quoi de désenchanté, et parfois aussi je ne sais quoi de jeune, de désordonné, tranchons le mot, de polisson. Montaigne est arrivé à l'âge où l'on écrit, chacun à sa manière et avec son imagination, *l'Abbesse de Jouarre*. Vieux, à l'abri des passions, malade, mélancolique, Montaigne, pour être « libre à tous sens », s'égaye « en des pensements fols et jeunes ».

Cela n'est rien. Mais ces réflexions-là se mêlent

(1) Ce sont elles que nous publions dans l'ÉDITION MUNICIPALE des *Essais*.

(2) MM. Courbet et Royer en ont donné chez Lemerre une réimpression tout à fait exacte. Il est superflu de dire que si nous admirons leur travail, nous ne sommes nullement d'accord avec eux sur la valeur de l'édition de 1595. Voir notre introduction à l'ÉDITION MUNICIPALE des *Essais*.

partout; à chaque instant, elles viennent interrompre les nobles pensées de 1580, les généreuses pensées de 1588; c'est un perpétuel soufflet donné au stoïcisme, à la vertu, à la fierté; c'est une constante dérision. Et tout cela, s'ajoutant au scepticisme fondamental, prend un caractère de préméditation narquoise.

Ah! si l'on avait su que les *Essais* n'étaient pas un livre, mais trois livres au moins, mêlés et embrouillés les uns dans les autres, où était notée au jour le jour l'évolution d'un esprit juste et la vie d'une conscience sincère, on n'aurait pas commis la fatale méprise. Mais on l'ignore, et les *Essais* deviennent désormais le bréviaire des libertins.

Le Charron est didactique : les divisions et les subdivisions chez lui ennuient et attristent. Pascal le dit. Mais quelle différence en abordant Montaigne! Voilà ce qu'il faut au libertin : un livre qu'on ouvre et qu'on ferme à son gré; à chaque page une réflexion profonde ou piquante, toujours ironique; un esprit dégagé de tout préjugé; un bon sens direct; un style vif et si loin du convenu,

si individuel, si capricieux! une perpétuelle moquerie, de la gaudriole çà et là : que souhaiter de plus? On lit, on relit, on saurait Montaigne par cœur si c'était possible. Plus tard, on présente à Miton, ami de Pascal, un homme qui a réalisé ce tour de force, et qu'on admire. Dès 1635, la vogue est venue et la preuve en est dans la bibliographie. C'est en 1635, en effet, que Mlle de Gournay redonne une édition de l'œuvre de son « père » et de son maître, l'édition définitive. C'est que sans doute le moment était opportun, que les éditions négligeamment faites s'étaient multipliées et que les libraires trouvaient acheteurs pour les *Essais*.

La leçon que les libertins apprennent dans les *Essais* n'est plus du tout celle que leur enseignait *la Sagesse* de Charron. Cette critique hardie et méthodique, j'allais écrire scientifique, de la religion, n'est pas dans Montaigne.

A ce point de vue, le libertin devient moins fort, et moins bien armé. Il se contente de quelques plaisanteries ou réflexions irrévérencieuses. En revanche, il prend l'esprit de dérision et de moquerie.

Que de pages on pourrait citer où s'étale un profond mépris pour l'homme, pour la raison et pour la conscience humaine! Que de pages étincelantes, où les libertins voient tout bafouer!

A la dérision s'ajoutait la nonchalance et un penchant vers la volupté épicurienne. Qu'un vieillard respecté et aux portes presque de la mort, pour éviter de jouer un rôle, le rôle du père noble, et de s'immobiliser dans une vénérable dignité, affecte la bonne humeur et une aisance un peu excessive peut-être, mais après tout courageuse, c'est bien; nous saurons que ses plaisanteries sont des plaisanteries et ses paradoxes des paradoxes, et nous nous garderons bien de prendre tout cela pour argent comptant. Ainsi jugerons-nous Montaigne : lui, craignant de ressembler à ces vieillards qui, selon le mot de La Rochefoucauld, donnent de bons conseils pour se consoler de ne plus pouvoir donner de mauvais exemples, il donne de bons exemples, mais des conseils moins bons. Seulement, il faut être averti pour en juger de la sorte. Et, si l'on n'est pas averti, que de contresens on risque de commettre! Dans un livre qui contenait à l'ori-

gine l'enseignement d'Épictète, c'est l'enseignement d'Épicure que l'on va trouver, et que l'on se plaira à chercher. *Epicuri de grege porcus.* Voulez-vous un exemple? En 1580, un des *Essais* commence ainsi : « De vrai, ou la raison se moque, ou elle ne doit viser qu'à notre contentement, et tout son travail tendre en somme à nous faire bien vivre, et à notre aise, comme dit la sainte parole. Toutes les opinions du monde en sont là, quoiqu'elles prennent divers moyens, autrement on les chasserait d'arrivée; car qui écouterait celui qui pour sa fin établirait notre tourment. Or, il est hors de moyen d'arriver à ce point de nous former un solide contentement, qui ne franchira point (à celui qui ne franchira point) la crainte de la mort. » Au feuillet précédent, il a expliqué ce qu'était ce « solide contentement » : « Le bonheur de notre vie, avait-il dit, dépend de la tranquillité et contentement d'un esprit bien né et de la résolution et assurance d'une âme réglée et bien assénée. » Épictète n'aurait pas parlé autrement. Mais, après 1588, il suffit de quelques additions pour changer du tout au tout le sens de la page : « Toutes les opinions du

monde en sont là *que le plaisir est notre but*, quoiqu'elles en prennent divers moyens; autrement on les chasserait d'arrivée; car qui écouterait celui qui pour sa fin établirait notre *peine et mésaise?* » Cette fois, c'est Épicure qui parle et qu'on écoute seul.

De plus et surtout, les *Essais* guérissent les lecteurs de *Sagesse*, de *la Sagesse* même; ils apprennent à l'interpréter. C'est dans leurs pages qu'on trouve le moyen d'entendre commodément le grand précepte : « Suivre nature. »

Existe-t-il une nature universelle, une loi générale, une raison impersonnelle? Montaigne a bientôt fait de dissiper cette illusion; il n'y a pas une nature; chacun a sa nature. Et la nature de chacun de nous n'est pas un mystère; elle n'a rien d'auguste, ni de sacré, ni de divin. Notre nature est faite de nos habitudes, de nos instincts, de nos appétits; c'est notre manière d'être, individuelle, irréductible, irraisonnée. Notre tempérament, notre éducation, notre nourriture, nos occupations, nos conversations, c'est à cela que

se ramène la nature. La bonne loi naturelle se réduit donc à nous laisser aller à notre penchant.

Le père Mersenne a bien vu ce mouvement tournant des libertins : « Les Libertins, dit-il, prennent la nature commune pour leurs mauvaises inclinations, afin que, comme ils se font un Dieu selon leur fantaisie, ils suivent aussi une façon de vivre qui réponde à leurs inclinations perverses et à leur nature particulière (1). » Garasse aussi le remarque en bouffonnant. « Ils disent qu'il faut dîner quand on a faim, fût-ce à minuit, boire quand on a soif et quand la nature le demande, dormir quand la douce nature nous y pousse, voire fût-ce sur les dix heures du matin, jusques à neuf heures du soir, sans captiver nos appétits ou nos plaisirs à certaines heures (2). »

En venir là, c'était déclarer toute loi morale inutile, c'était signer l'abdication de la morale.

(1) Mersenne, *l'Impiété*, p. 424. Mersenne fait d'abord un bel éloge de la morale stoïcienne et de cette « omologie » ou substitution de Dieu à la nature, et il termine par une paraphrase d'Épictète : « Χρεῖττον δ'ἡγοῦμαι ὁ θεὸς θέλει, ἢ ἐγώ... »

(2) Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 726.

VIII

Par là, le déisme et avec lui la libre pensée ou l'incrédulité se réduisaient à n'être qu'une disposition irraisonnée et peu réfléchie de gens abandonnés à leurs appétits et à leurs passions, aussi loin de Spinoza, aussi loin des grands incroyants du dix-huitième siècle, aussi loin de la libre pensée moderne que de Bossuet ou de saint Vincent de Paul.

L'Église n'a donc pas à craindre les objections des libertins contre la vérité de ses dogmes ou contre la réalité de sa mission. « Qu'ont-ils vu, ces rares génies, qu'ont-ils vu de plus que les autres? disait Bossuet, en prononçant l'oraison funèbre d'Anne de Gonzague... Ils n'ont rien vu, ils n'entendent rien. » Quand on a suivi, comme nous l'avons fait, l'histoire de l'incrédulité au commencement du dix-septième siècle, ces pa-

roles méprisantes ne paraissent que trop justifiées. Oserait-on parler ainsi d'un Renan ou d'un Berthelot? Mais Bossuet n'est ni injuste, ni aveuglé, quand il traite ainsi les Des Barreaux, et les imitateurs de des Barreaux. « Ils n'ont rien vu, ils n'entendent rien; ils n'ont même pas de quoi établir le néant auquel ils espèrent après cette vie. » Rien de plus vrai. Leur incrédulité est à la merci d'un hasard. Dans l'atmosphère croyante au milieu de laquelle ils vivent, ils ne résistent pas à l'ambiance. Athéisme, marque de force d'esprit, dit Pascal, d'après Charron et Montaigne. La force d'esprit est ce qui leur manque le plus. Voyez un exemple :

Un riche bourgeois, M. Chanteau, était un athée déclaré : il était « plongé dans le crime et dans la débauche depuis plusieurs années ». Il était décidé, quand la mort arriverait, « à mettre le drap par-dessus la tête et à faire, comme il disait, le plongeon. » Il allait rarement à l'église, « seulement pour obliger ses laquais à entendre quelquefois la messe. »

Un dimanche matin, sa mère montait en carrosse pour aller au sermon : un sermon de

M. Feuillet. Il vient lui souhaiter le bonjour. Elle l'embrassa et lui dit : « Je vous prie, mon cher enfant, ne me refusez pas la grâce que je vous demande. Faites-moi le plaisir de venir entendre notre prédicateur. — Vous êtes une étrange femme, lui dit-il ; il n'y a pas moyen de vous rien refuser. » Il prit son manteau et monta en carrosse. Étant arrivé dans l'église, il prit place dans le banc de Mme Galland, où elle était. M. Feuillet prêchait ce jour-là sur la fausse pénitence. Mme Galland s'aperçut pendant le sermon que M. Chanteau soupirait beaucoup et versait des larmes. Elle ne fit pas semblant de le voir; mais, quand la prédication fut finie, elle dit à Mme Chanteau : « Quoi, madame, votre fils serait-il converti? » Il était converti (1).

Si M. Chanteau ne s'était pas converti à cette heure, la religion l'aurait repris à un autre tournant de la vie. Une maladie vaut un sermon. Quand ils sentent venir l'heure de la mort, ces

(1) *L'Histoire abrégée de la conversion de Monsieur Chanteau*, écrite par feu M. Feuillet, chanoine de Saint-Cloud. Nouvelle édition, 1 vol. in-12. Paris, G. Vandive, 1704.

La conversion de M. Chanteau est contemporaine de celle du duc de Liancourt.

libertins appellent à grands cris le prêtre, embrassent frénétiquement la croix, et, transportant à la vie future le même désir égoïste de bonheur et de plaisir, les mêmes craintes, les mêmes appétits, la même lâcheté qui ont été jusqu'ici le fond de leur conduite, ils se contentent d'en changer la forme et l'objet. Mais qu'ils guérissent et vous verrez ce que vaut leur conversion.

Voilà l'ennemi qu'il y a à combattre vers 1630 ou 1640, au moment même où se pose le problème des rapports de la religion avec le néo-stoïcisme; et cet ennemi n'est pas de ceux qu'on ait profit à combattre, je veux dire de ceux qui donnent des exemples de force intellectuelle, de noblesse morale ou de sincérité religieuse.

Il forme, en revanche, une armée extrêmement nombreuse, qui n'a ni drapeaux ni uniformes, que l'on voit dans les églises comme tout le monde, et qui va sans solution de continuité de la bête brute épicurienne au chrétien relâché, de Des Barreaux aux pénitents du père Bauny.

CHAPITRE IV

LE DOUBLE MOUVEMENT RELIGIEUX

I. Saint Vincent de Paul. — II. Les jésuites. — III. La casuistique et les doctrines nouvelles sur la grâce. — IV. Fratres Poloni. — V. Port-Royal. — VI. Le jansénisme. — VII. Un témoin.

I

Pendant que le courant stoïcien se forme et s'étend, et que l'incrédulité tourne à un grossier et fragile libertinage, le monde catholique vit. Renonçant à la controverse et aux sciences qui s'y rattachent, cessant de lutter contre des doctrines et des opinions, il se développe dans le sens même où s'orientent les temps nouveaux. Et c'est d'abord dans le sens de l'action, particulièrement de l'action charitable.

Les couvents qui se reforment, les congréga-

tions nouvelles qui se fondent, n'ont plus l'esprit du siècle passé; ils ne s'isolent pas du monde; ils ne sont pas des jardins où s'élabore dans l'ascétisme et la contemplation l'œuvre de la perfection individuelle. Ce sont, comme certains grands ordres du moyen âge, des milices. On y forme des ouvriers. Tel est le but primitif de la congrégation de l'Oratoire, de M. de Bérulle; de la congrégation de Saint-Sulpice, de M. Ollier; de la congrégation de Saint-Lazare, de saint Vincent de Paul. Or, l'œuvre à laquelle ces ouvriers vont travailler, c'est souvent d'évangéliser et d'instruire les petites gens de France; de donner de bons prêtres aux paysans, aux ouvriers, aux paroisses des campagnes. C'est surtout de donner du pain aux misérables.

Au moyen âge, la solidarité de la cité, de la commune ou du fief soulageait les misères. La formation de l'unité nationale brisa les organismes, détruisit ce secours mutuel. Les guerres, le désordre intérieur, la mauvaise administration entraînèrent dans la première moitié du dix-septième siècle des infortunes générales et d'autant plus affreuses que nul ne se connaissait, ne

se soutenait, et qu'il n'y avait plus de solidarité qu'aux yeux du fisc.

C'est alors que, grâce surtout à saint Vincent de Paul, la charité chrétienne, existant non comme une institution ou une fonction sociale, mais comme un ensemble d'efforts individuels et cordiaux (1), s'épanouit merveilleusement. La face de la France en fut transformée.

Le catholicisme, sans négliger son œuvre d'évangélisation, consacra presque toutes ses forces à cette œuvre de charité. C'est sa particularité et son honneur.

II

Pourtant, il n'oubliait pas ce qui se passait autour de lui, dans les académies, dans les salons, dans les universités. Les progrès de la

(1) Feillet, *la Misère au temps de la Fronde et saint Vincent de Paul*, p. 449. Cf. les articles de J. Calvet sur saint Vincent de Paul, *Revue catholique des églises*, juin et novembre 1904.

science ne le laissaient pas indifférent; non plus que l'éclosion de cette littérature magnifique qui va de Malherbe à Jean Racine; non plus que le goût extraordinaire de la mondanité. L'organe qui unit l'esprit religieux à l'esprit mondain, ce fut la Compagnie de Jésus.

La Compagnie de Jésus n'était pas aimée partout en France : au lendemain de la Ligue, on lui en voulait de ses origines et de sa politique espagnole; l'esprit gallican ne lui pardonnait pas son dévouement au pape, et puis elle avait eu des intempérances de zèle et des saillies, pour ne pas dire pis, vraiment excessives. Quelques-uns de ses membres ont enseigné, en un temps où l'on avait le respect le plus absolu pour le pouvoir établi, le droit à l'insurrection; ils ont été jusqu'au :

Tu peux tuer cet homme avec impunité.

Enfin, à tort ou à raison, la Compagnie était accusée de vastes ambitions.

Malgré cela, les jésuites étaient en train de devenir les directeurs de la conscience publique et les éducateurs des enfants de la haute bour-

geoisie et de la noblesse. Là, ils apparaissent comme des gens d'un esprit ouvert, de mœurs très douces et d'une politesse pleine de charme. Ils aimaient la science, ils ne s'effrayaient point des nouveautés. Plus hardis que méthodiques, plus ingénieux que profonds, plus littérateurs que philosophes, et tous d'une vertu et d'une piété reconnues, ils se chargèrent, par la force même des choses, de cette conciliation entre la science, la littérature, le monde d'une part, et le catholicisme de l'autre.

A ce point de vue, leurs collèges rendirent les plus grands services.

La plupart des universités en France — sauf celle de Paris — pourrissaient dans d'invraisemblables abus, dont les moindres étaient la paresse et l'ignorance. Les collèges des jésuites s'implantèrent à côté d'elles, souvent malgré elles. Ce n'était plus une pédagogie crasseuse et un entêtement farouche aux vieilles opinions. Les jésuites enseignaient le grec, ils enseignèrent même l'hébreu; s'ils s'en tenaient dans leurs cours à l'aristotélisme, ils le corrigeaient par les doctrines les plus récentes; ils ne laissaient pas

ignorer à leurs élèves les découvertes et les idées du jour. Ils les initiaient à la vie du monde; ils ornaient à la fois les manières et l'esprit. Enfin et surtout ils associaient l'humanisme et la sagesse antique à la piété chrétienne. Voici trois hommes bien différents, Descartes, le grand Condé et Bossuet : ils sont élèves des jésuites (1).

III

Tout cet effort, toutes ces tendances devaient aboutir à une doctrine; et, en effet, nous voyons alors s'élaborer, non de dessein prémédité, mais par la force même des choses, une morale et une théologie presque nouvelles : la casuistique et les systèmes molinistes.

La casuistique est de tous les siècles; mais ce

(1) Cf. Cherot, *Trois éducations princières*, in-8°. Lille, 1896.

qui est un signe du temps, c'est le succès qu'elle eut alors en France. Aux boutiques des libraires, vers 1640, on ne voyait que traités de théologie morale (1). Nous connaissons mal aujourd'hui cette littérature si spéciale et si subtile; beaucoup de ces livres sont devenus introuvables. Mais je crois qu'en fait on y savait concilier les exigences de la vie moderne avec les prescriptions archaïques de la morale chrétienne; le code d'une civilisation ancienne s'y brisait, le code d'une civilisation nouvelle s'y préparait. Par exemple, l'Église catholique avait jusqu'alors condamné non seulement l'usure, mais le prêt à intérêts; et voici que le crédit est né; les banques vont bientôt s'ouvrir; toute une organisation, imprévue, de la richesse, se produit. Que feront les catholiques? Seront-ils condamnés à rester hors de la richesse qui se crée? Eh bien, sur ce point, les casuistes, en cherchant le biais par où l'interdiction du prêt à intérêt sera sinon tournée, du moins énervée, font la conciliation entre la loi religieuse d'hier et la nécessité économique

(1) Arnauld, *Œuvres complètes*, t. XXIV, p. v.

d'aujourd'hui. Ils ont merveilleusement, quoique obscurément, le sens de l'évolution.

Comme pour mieux ménager cette transition entre le passé et l'avenir, et pour faciliter ce raccord d'un code à l'autre, les casuistes ont accepté la théorie de la probabilité, laquelle assouplit pour ainsi dire les prescriptions morales, et leur enlève tout leur caractère catégorique et rigoureux ; par l'effet du probabilisme et de la casuistique aucune formule n'est absolue, aucune affirmation (de pratique, bien entendu) n'apparaît certaine ; il n'y a que des probabilités ; ces probabilités légitiment nos actes et elles peuvent s'étendre fort loin.

Ainsi la casuistique permettait au chrétien de n'être plus l'homme d'une civilisation disparue ; elle l'empêchait de rester un être d'exception et un isolé, elle interprétait la lettre pour ne conserver que l'esprit.

Parfois même elle altérait l'esprit pour faciliter l'obéissance. Elle rappelait que la crainte de l'enfer, c'est-à-dire l'intérêt personnel et l'amour de soi transportés à la vie future, suffisait à la rigueur pour être sauvé : c'est ce qu'on appelle l'attrition. L'amour unique de Dieu, par lequel le

cœur se transforme, n'est pas absolument nécessaire; et la conversion n'est plus la convergence de toutes les puissances de l'âme vers Dieu.

Cet opportunisme en morale, qui évitait de mettre hors de l'Église tous les chrétiens qui veulent vivre, tous ceux qui n'ont pas une âme de solitaire ou de martyr, préparait le retour des libertins à la religion. Mais il ne concernait nullement les stoïciens. Ceux-là n'ont aucun besoin de casuistique; entre eux et les chrétiens, le désaccord porte sur d'autres points : nous avons dit lesquels. On va donc reprendre ces points.

Le jésuite Molina avait imaginé, à la fin du seizième siècle, une doctrine très subtile sur les rapports de la liberté humaine et de la grâce. Ce système s'opposait à celui de saint Thomas : il fit du bruit dans l'école. Les dominicains soutenant saint Thomas; les jésuites, Molina, Rome ne donna raison ni aux uns ni aux autres, et imposa silence aux disputeurs. Le molinisme dormit donc à côté du thomisme. Les circonstances le réveillèrent et l'arrachèrent à l'école.

Un professeur de théologie de la Sorbonne,

M. Le Moine, le reçut et l'adapta aux nécessités du moment. M. Le Moine enseignait que certes les hommes naissaient infectés du péché, mais que Dieu leur avait donné à *tous universellement* un secours divin, une *grâce*, appelée dans l'école *grâce suffisante*, appelée par lui *grâce de prière*. Ce secours n'est pas suffisant pour que l'homme devienne juste; il y faut un second secours plus grand, la *grâce efficace;* mais il est suffisant pour donner à l'homme la force d'accomplir certains actes de vertu, et pour le rendre capable de prier. Si l'homme prie, Dieu écoute cette prière, la *grâce efficace* surabonde, l'homme sera sauvé; si l'homme ne prie point et laisse périr le premier don de Dieu, sauf certains cas de miséricorde inouïe, Dieu se retire et l'homme est perdu.

Le succès de cette doctrine ne vint pas de sa force interne, ou de sa conformité avec l'Écriture sainte, les Pères et les théologiens scolastiques; il vint de la précision avec laquelle on y répondait aux problèmes actuels. Sans cesse M. Le Moine, ses disciples et ses contradicteurs rappellent ces problèmes, y ramènent leur discussion.

Car la doctrine de M. Le Moine permet de croire que les vertus des païens n'ont pas été des péchés, puisque ces païens ont eu la grâce suffisante, et que Socrate et Épictète n'ont pas été traités par Dieu comme Néron ou comme Judas. Elle permet d'avoir une certaine assurance en soi, une certaine confiance et fermeté, puisque la grâce efficace récompense toujours la prière et que la prière est toujours possible; elle autorise l'imitation des stoïciens. Et, en un mot, elle agrège, sinon à l'Église visible, du moins à l'Église invisible, tous les hommes de bonne volonté : le païen, le juif et l'idolâtre même des pays lointains; et elle encourage cette morale et cette psychologie stoïciennes dont nous avons montré les progrès de Montaigne à Descartes (1).

(1) « Les disciples de Molina soutenaient après les semi-pélagiens que la grâce de J.-C. nécessaire pour le salut est donnée si généralement à tous les hommes sans exception, que ni ceux qui avant J.-C. sont demeurés ensevelis dans les ténèbres de l'idolâtrie, ni ceux qui depuis son incarnation n'ont point ouï parler de son évangile et de ses mystères, ni les enfants qui meurent sans pouvoir renaître en J.-C. par le baptême, ni enfin aucun homme, tel qu'il puisse être, hérétique, juif, Turc, païen, athée, n'ont jamais manqué de moyens ni de grâces suffisantes pour se sauver.

« Les disciples de saint Augustin, au contraire, soutiennent que cette grâce n'est point donnée à tous les hommes. Dieu la

En somme, grâce à l'ensemble de tous ces efforts, grâce à la casuistique, grâce au molinisme, le catholicisme se trouve être non un étroit rocher battu des flots, mais un grand arbre dont les racines s'éparpillent au loin et dont le vaste ombrage abrite quiconque passe.

Mais que de dangers dans cette extension! Je ne parle pas encore des dangers qu'il y a à laisser toucher à l'intégrité de la loi morale; je ne parle pas de la prompte et odieuse dégénérescence de la casuistique qui, d'ailleurs, trouvera son remède dans son excès même, et qui révoltera la conscience publique. Le mal dont il s'agit sera plus profond

IV

Dans l'œuvre de charité, dans l'œuvre de conciliation avec l'art, la science, la mondanité, dans

donne à qui il lui plaît, par sa seule miséricorde, et ne la donne pas aux autres. » (Arnauld, *Œuvres complètes*, t. XVIII, p. 310.)

la transition de la morale ancienne à la morale nouvelle, certes les esprits de bonne trempe et les cœurs justes ne perdaient rien de leur christianisme. Cependant, les autres, la foule, étaient exposés à y oublier quelque chose : l'essentiel.

L'essentiel du christianisme, après tout, c'est le Christ; je veux dire la venue du médiateur avec ses causes et ses conséquences, le péché originel, le drame du Calvaire, la grâce. Toutes ces pensées fortes, pleines à la fois de consolation et de tristesse, s'oublient facilement dans la chaleur de l'action, dans les joies de l'art, dans les plaisirs de la conversation. Qu'on y prenne garde : à l'autre bout du monde chrétien, en Pologne, vivent des gens mystiques et raisonnables qui ont imaginé une religion soi-disant chrétienne, d'où ont disparu tous ces principes chrétiens. Ce sont les sociniens (1). Chassés de toute l'Europe, ils sont venus se réfugier dans les terres les plus ouvertes et les plus hospitalières du monde. Ils enseignent qu'il n'y a qu'un Dieu, un; ils sont

(1) *Bibliotecca fratrum Polonorum... post annum domini,* 1656. *Irenopoli,* 6 tomes en 12 volumes. Ce *corpus* des sociniens est dans le plus grand désordre.

donc *antitrinitaires* (1). Ils croient à la divinité de Jésus-Christ, mais ils nient la transmission du péché originel, sauf sous la forme d'une « possibilité de pécher », laquelle *possibilité* n'est après tout que la forme du libre arbitre (2). Une conséquence de cette opinion est l'inutilité du baptême (3).

Une autre idée qui scandalise fort les sociniens, c'est la prédestination (4). Ils y voient, comme les déistes, une insulte à Dieu (5). Enfin, la vraie

(1) *Biblioteca*, vol. II, p. 652.

(2) *Ibid.*, vol. II, p. 554.

(3) *Ibid.*, 2e partie du vol. XII, p. 14.

(4) *Bibloteca : Joannis Volkelii Misnici De Vera Religione libri quinque, quibus præfixus est Joannis Crellii Franci Liber de Deo et ejus attributis...* Racoviæ, 1630, t. I, chap. xxv, p. 230.

(5) « Eo enim, proh pudor! » écrit Bellius, dans son *Traité de la sainteté de Dieu*, « eo enim res devenit, ut homines christiani, et quidem non postremi nominis, hujus modi actiones, utut speciosis nominibus palliatas, Deo attribuant; et cum injustitiæ Deum accusare horreant, interim ea quibus nihil excogitari potest injustius, ipsi adscribere audeant. Quid enim facerent aliud, qui statuunt Deum infinitam hominum multitudinem decreto immutabili, ab omni æternitate facto, æternis atque intolerandis cruciatibus, sine ulla conditione quæ in ipsorum arbitrio posita sit, destinare et porro etiam in hunc finem condidisse? Et audent tamen illi adferre, id Deum fecisse ad justitiæ suæ demonstrationem et porro ad nominis sui gloriam; cum nulla major possit excogitari crudelitas : utpote quæ omnium quotquot vixerunt tyrannorum crudelitatem infinitis modis superet... Quod si innocentem punire aut nocentem ultra meritum plectere injustum est, quis de eo cogitan-

religion n'est pas nécessaire au salut; ils sont *tolérants*.

En réalité, c'étaient des philosophes ; ils affirmaient l'inspiration de l'Écriture, mais à condition de n'y rien admettre de ce qui choque le bon sens, ou le sens commun. Ils étaient chrétiens à condition de ne croire ni à la Trinité, ni à l'union hypostatique, ni au péché originel, ni à la prédestination, ni à la grâce. D'ailleurs, ils avaient une morale fort élevée et toute fraternelle : ils ne sont ni juges ni soldats; ils ne plaident pas, ils ne condamnent pas, ils ne tuent pas; ils aiment tous les hommes. Si vous voulez en avoir une idée très exacte, songez à Tolstoï. Le cas de Tolstoï est un beau cas de survie et de transmission à travers les âges d'une doctrine et d'un état d'âme.

Certes, calvinistes, luthériens et catholiques étaient également animés contre les sociniens. Mais jusqu'en 1658, année où ils furent expulsés de la Pologne, les infiltrations sociniennes étaient un danger toujours présent.

dum foret qui et infinitam innocentum multitudinem et infinitis seu æternum duraturis cruciatibus atque acerbissimis suppliciis sponte sua mactare simpliciter decrevisset, et in eum illos finem condidisset ».

Voilà pourquoi le catholicisme, en France, risquait, s'il n'y prenait pas garde, et en s'abandonnant seulement au penchant du siècle, de se retrouver mûr un jour pour les idées des *Frères polonais*.

Mais, dans le catholicisme, si complexe et si plastique, il est plus vrai qu'ailleurs de dire que le besoin crée l'organe.

V

Dans le vallon humide et fiévreux de Port-Royal, pauvre abbesse de onze ans, la fille de l'avocat Arnauld traîne avec ses douze religieuses une vie puérile et monotone (1). Matines à quatre heures, le reste du jour des promenades, quelquefois la prédication ridicule d'un écolier bernardin : la mère Angélique s'ennuie, se résigne,

(1) Je renvoie au toujours admirable *Port-Royal* de Sainte-Beuve.

s'endort. Passe, un soir, un moine, pauvre hère fort indigne. Mais la grâce vient avec lui : le grand miracle, le plus grand des miracles et le plus consolant, se produit. La mère Angélique est convertie ; son âme est transformée, ou plutôt une âme nouvelle habite en elle. Elle avait dix-sept ans.

Prodigieux état d'héroïsme, d'exagération et de soubresauts ! Avant de se fixer, de se calmer, de s'asseoir, l'âme de la mère Angélique se cabre. Enfin la mère Angélique est presque maîtresse d'elle-même ; avec sa volonté qui s'impose, avec son esprit étendu et avec son cœur plein d'humanité et de tendresse, admirez-la, cette femme forte de la Journée du Guichet, cette réformatrice de Maubuisson, cette pénitente de saint François de Sales.

Cependant, un prêtre étrange, grave et réservé, était attentif à ces coups mystérieux de la grâce. Il était né à Bayonne, il était allé achever ses études à Louvain ; il avait été séduit par Juste Lipse, et le vieux maître aima ce jeune homme. « Lipse, qui était civil et affable, raconte le père Rapin, le reçut très bien ; et, comme il lui trouva

d'abord un naturel rude, il tâcha de l'adoucir par le soin qu'il prit de l'affectionner aux lettres humaines, qui polissent les mœurs... Leur amitié devint telle que, lorsqu'ils ne se pouvaient voir, ils s'écrivaient l'un à l'autre de leurs cabinets. » Voici une réponse de Lipse à un billet de l'étudiant : « Il y a ce feu d'en haut que j'aime, je l'avoue, dans la jeunesse; courage, mon cher, cultivons cet esprit et ce feu par l'étude de cette science divine où vous vous attachez, et par la richesse des belles-lettres que tous les anciens ont mises en œuvre, pour orner cette céleste science. » Juste Lipse ajoutait le conseil de compléter l'étude de la théologie dogmatique par la lecture des Pères grecs et latins (1).

Ces conseils furent écoutés ; une âme stoïcienne et chrétienne se formait en ce jeune homme, dont l'esprit s'enrichissait en même temps du suc des écrivains sacrés.

C'était Jean Duvergier de Hauranne, le futur abbé de Saint-Cyran.

Qui tourna les préoccupations de Saint-Cyran

(1) Rapin, *Hist. du Jans.*, p. 30-42.

vers les phénomènes de la grâce? Son ami Jansénius sans doute. Venu à Louvain comme Saint-Cyran, Jansénius n'avait pas eu l'amitié de Juste Lipse qui adoucissait et civilisait les esprits un peu rudes. Il avait subi l'influence de Jacques Janson, qui avait été fort engagé dans les opinions de Baïus. Il s'était épris de saint Augustin, et il semble à son dur style qu'il avait un naturel farouche. Saint-Cyran avait une affection fraternelle pour Jansénius ; il l'emmène avec lui, chez lui, à Bayonne; ils se livrent ensemble à un travail frénétique. Après cinq ans, Jansénius retourna à Louvain, et Saint-Cyran vint habiter à Poitiers, puis à Paris.

Dès lors, avec son esprit de feu, Saint-Cyran poursuit une piété profonde, magnifique, inflexible, où l'âme, faisant taire toute voix en elle, autour d'elle, n'a d'attention, n'a d'obéissance que pour la grâce. Peu importent la littérature, la science, le monde; une seule chose est nécessaire et tout le reste est empoisonné.

Il devient le directeur de mère Angélique, le maître de Port-Royal. Il excite partout l'étonnement et l'admiration. « Il faut avouer, monsieur,

lui écrivait une fois entre autres Balzac, que vous êtes le plus grand tyran qui soit aujourd'hui au monde, et que, quand vous parlez, il n'y a point moyen de conserver son opinion, si elle n'est pas conforme à la vôtre (1). » Il ajoutait : « C'est vous seul qui m'avez donné de l'amour pour les choses invisibles. En quelque part de la terre que la curiosité m'ait porté, de là la mer et de là les Alpes, dans les États libres et aux pays de conquête, je n'ai remarqué parmi les hommes qu'un commerce de pipeurs et de niais, de vieillards corrompus par leurs pères, qui corrompent leurs enfants; des esclaves qui ne se peuvent passer de maître; de la pauvreté en la condition des gens vertueux, et de l'avarice en l'âme des princes. Maintenant que vous avez rompu les charmes, au travers desquels je ne pouvais recevoir qu'une légère impression de la vérité, je vois distinctement cette générale corruption, et je reconnais quelle injure je faisais à Dieu, quand je faisais mes Dieux de ses créatures (2). »

(1) *Œuvres*, t. I, p. 109.

(2) Cette lettre se trouve également dans les *Œuvres chrétiennes et spirituelles de messire Jean du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran.* Nouvelle édition, Lyon, Laurent Aubin,

Bientôt la mission que s'est donnée Saint-Cyran devient miraculeusement féconde.

Antoine Le Maître, fils d'un protestant ou plutôt d'un libertin, Isaac Lemaître, et de Catherine Arnauld, sœur de la mère Angélique, était un avocat très célèbre. Sa tante, Mme d'Andilly, meurt; il est présent à son agonie qu'assiste M. de Saint-Cyran; et voici qu'au moment où le prêtre prononce les paroles solennelles : *Proficiscere, anima Christiana*... le cœur de Le Maître est terrassé par la grâce. Il s'en va, le grand avocat, il s'en va dans le jardin, sous la lumière de

1679, in-12. 4 vol. Le 1er volume contient les œuvres diverses; les trois autres, numérotés 1, 2, 3, la correspondance. En tête du premier volume sont des témoignages en faveur de Saint-Cyran : trois lettres de Lemaître, trois d'Arnauld d'Andilly, une de Balzac (celle-ci), l'éloge de Saint-Cyran, par MM. de Sainte-Marthe, et par Godeau. Enfin il y a *l'attestation* donnée par Juste Lipse à Saint-Cyran, lorsque l'étudiant quitta l'Université de Louvain. Cette attestation bien connue est précédée d'une notice de l'éditeur où on rend à Juste Lipse compliment pour éloge. L'éditeur indique en outre la 41e lettre de la cinquième centurie, la 62e et la 92e de la quatrième centurie où l'on voit « l'étroite liaison qu'il [J. Lipse] entretenait avec lui, et l'estime qu'il faisait de son mérite et de sa vertu ».

Pour l'affection et l'admiration que Balzac témoignait à Saint-Cyran, voir encore : BALZAC, *Œuvres complètes*, t. I, p. 258, 761, et ceci sur la captivité de Saint-Cyran : « Cet homme est véritablement une personne extraordinaire... Si cet homme-là est trompé, je vous avoue que je le suis bien aussi. » P. 942.

la lune, versant des larmes. Il s'adresse à M. de Saint-Cyran. Et celui-ci lui donne un conseil prodigieux. Antoine Le Maître quittera le barreau, le monde, la fortune, tout. Il ne se fera ni prêtre, ni moine ; il vivra en solitaire, dans la pénitence et les austérités. Et il obéit. Contre le mur extérieur de Port-Royal de Paris, il fait élever une petite bâtisse ; il y habite, chantant des psaumes, priant Dieu, et matant par une inflexible dureté son naturel véhément, excessif et passionné. Après lui, d'autres, et d'autres encore reçoivent de Saint-Cyran le même conseil, et le suivent. Dans Paris, c'est une stupeur. Le cardinal Richelieu, sous un prétexte ou sous un autre, fait mettre Saint-Cyran à Vincennes. De là, écrivant à la dérobée, avec un crayon de plomb, malade et presque mourant, le prisonnier envoie à ses pénitents d'admirables lettres, où je ne sais quel frémissement intérieur se sent, sous la sécheresse des formules... Richelieu meurt ; Saint-Cyran est mis en liberté et meurt à son tour. Son esprit ne meurt pas avec lui et survit en Port-Royal.

Voilà bien, semble-t-il, l'organe qu'il fallait en France au catholicisme, pour être complet, par-

faitement équilibré en toutes ses parties, et robuste comme un bloc sans fissure. Pendant que le catholicisme fleurira et s'épanouira au soleil de la science et de l'art, pendant qu'il sera la Providence visible et secourable des gens qui ont faim, il gardera au centre même de sa vie le groupe tragique de ceux que le sang du Christ ne cesse d'inonder.

Malheureusement, Saint-Cyran dépassait orgueilleusement son rôle providentiel; ses successeurs n'eurent que son entêtement sans avoir son âme. Et son œuvre, s'abâtardissant d'âge en âge, devint la risée des bons esprits, et facilita au dix-huitième siècle la ruine du catholicisme.

Cette déformation s'appelle le jansénisme.

VI

Le catholicisme, élargi et adapté au monde nouveau, n'avait jamais nié que le groupe des saints ne fût nécessaire à la catholicité comme le

cœur l'est au corps. Il ne méconnaissait pas les miraculeuses vocations et les coups de cette grâce invincible que les théologiens appellent la *grâce efficace;* il admirait l'ascétisme, la pénitence et l'amour pur. Il entretenait l'idéal d'une vie parfaite, mais il admettait une moindre perfection.

Le jansénisme, lui, déclara d'abord que la vie parfaite était la seule voie par où l'on pût se sauver, et que toute autre forme de vie, toute autre espèce d'âme était destinée à la mort éternelle; il donna ensuite pour cette vie parfaite des règles incompatibles avec les nécessités de la vie générale et le mouvement de la civilisation : en sorte que, d'une part, tous les sages anciens et tous les sages modernes, tous les hommes vertueux et de bonne foi qui ont vécu en dehors du catholicisme, tous les catholiques même qui n'ont pas été visités et soutenus par une miraculeuse intervention de Dieu, — laquelle ne s'est produite que pour un très petit nombre, — toutes ces pauvres âmes sont destinées aux peines éternelles. Jésus-Christ n'est pas mort pour leur salut. Et, en second lieu, les élus ne seront plus

le sel du monde, n'appartiennent plus au monde, sont impropres à la société humaine; de la société humaine à la société divine, il y a la distance de l'enfer au ciel.

Tel est, magnifique, farouche et dangereux, l'esprit du jansénisme. Et voici comment il s'est constitué.

Jansénius, l'évêque d'Ypres, est mort en 1638. Il laissait le manuscrit d'un grand ouvrage. Le livre — de dimensions formidables — parut en 1640. Jansénius y traitait toutes les matières de la grâce, ce qui se ramène à savoir à quelles conditions l'on est chrétien : c'est l'*Augustinus*.

Jansénius faisait comme les Réformés, il négligeait quatre siècles de scolastique et douze siècles de tradition. Il revenait à la source vive; seulement, moins radical que Calvin et Luther, il s'arrêtait à saint Augustin. Il prétendait exposer non ses idées, mais le système de saint Augustin. Dans son exposé, Jansénius se montre singulièrement dénué de sens historique. Si quelqu'un a eu un esprit impétueux et vivant, d'où les idées et les constructions s'échappaient sans cesse,

venant d'un même fonds, mais s'exprimant, se combinant, se corrigeant de mille manières différentes, selon les circonstances et selon l'humeur, c'est Pascal sans doute, mais c'est surtout saint Augustin. Or, de cela, Jansénius ne tient nul compte; il oublie les circonstances diverses où saint Augustin a écrit, il oublie que le cœur et l'esprit de saint Augustin ont été vivants; il combine, il systématise; et, s'il reproduit fidèlement les textes, ce qu'il donne, c'est la doctrine de Jansénius et non la pensée de saint Augustin.

Cette doctrine, au fond, est philosophique plutôt que théologique. Jansénius nie la liberté de choix ou libre arbitre. Avant le péché originel, Adam pouvait choisir entre le oui et le non, le bien et le mal. Depuis le péché, c'est-à-dire dans la réalité actuelle, les hommes sont les esclaves de ce qu'ils aiment, ils sont les serfs de la *délectation*. La délectation qu'ils apportent en naissant, c'est l'amour d'eux-mêmes, c'est le péché. « Esclave du péché, l'homme ne peut être délivré du péché que par une délectation plus puissante qui le rende esclave de la justice. » C'est

la grâce. Aussi (1) : « l'homme est ou esclave de la justice et libre du péché, ou libre de la justice et esclave du péché, jamais sans être esclave ou de l'un ou de l'autre, et partant jamais libre et de l'un et de l'autre. » C'est affirmer que, même dans l'état de grâce, l'homme ne recouvre ni l'équilibre entre le bien et le mal, ni le pouvoir prochain de choisir, ni la liberté d'indifférence. Si l'homme est libre, et Jansénius ne le nie pas, il l'est dans un sens très particulier : la liberté qu'il possède est une liberté *nécessitée* (2). C'est, semble-t-il, la liberté au sens de Spinoza, celle qui consiste dans la reconnaissance et l'acceptation de ce que nous ne pouvons pas ne pas être et ne pas faire.

A cette doctrine philosophique se surajoute une doctrine théologique qui l'aggrave encore.

Dans l'état de péché, tous les actes, même les meilleurs, tous les mouvements les plus imperceptibles du cœur sont également mauvais au regard de Dieu. Le secours qui ouvre les yeux,

(1) Pascal, *Œuvres complètes*, t. II, p. 72.

(2) Lettre d'Arnauld, 22 novembre 1659. *Œuvres complètes*, t. XXI, p. cxxiv et cxxv, et surtout t. XVII, p. 238 et suivantes.

et qui substitue la délectation de la justice à la délectation du péché, Dieu le donne *gratuitement*, c'est-à-dire sans égard à des mérites qui, d'ailleurs, n'existent point. Ce secours tombe sur celui-ci, néglige celui-là, selon l'effroyable mystère de la prédestination. Ce secours s'appelle la *grâce efficace.* Adieu la *grâce suffisante* de M. Le Moine et des molinistes, laquelle, brisant la délectation du péché, remettait l'homme dans une sorte d'équilibre, lui donnait la force de mériter peut-être, à coup sûr de prier pour obtenir la grâce définitive. Il n'y a qu'une grâce, la *grâce efficace,* souverainement efficace en effet et irrésistible, puisque l'homme ne résiste jamais à ce qui lui plaît le plus, à la délectation dominante. La *grâce efficace*, gratuite et irrésistible, est nécessaire : damnés sans elle, sauvés par elle, nous ne pouvons pas même la demander si nous ne l'avons pas.

Et nous ne pouvons pas davantage la conserver quand nous l'avons. Les calvinistes, eux aussi, avaient enseigné cette nécessité, cette gratuité, cette toute-puissance de la *grâce efficace;* du moins ils avaient adouci de si terribles affirmations en ajoutant que Dieu ne retire jamais ses dons, et

que le juste sera certainement sauvé. Le janséniste n'a pas cette tranquillité de l'âme. Quelquefois la grâce efficace abandonne le juste, et alors il est perdu, à moins d'un retour — gratuit encore — de la grâce qui s'est enfuie. Saint Pierre offre un exemple mémorable que les justes n'ont pas en eux-mêmes de quoi persévérer. Il faut trembler toujours !

Ajoutons un dernier trait. Jansénius est catholique : cérémonies du culte, sacrements, prescriptions du Décalogue, commandements de Dieu et de l'Église ont une valeur absolue, sont indispensables au salut. D'où l'on doit conclure que quiconque ne vit pas rigoureusement suivant la discipline catholique n'a pas la grâce, ne sera pas sauvé. Qui donc sera sauvé? Une infime poignée d'élus. Il faut trembler plus encore (1) !

(1) *Catéchisme de la grâce*, de FEYDEAU, avril 1650. Voir notice dans *Œuvres complètes* d'ARNAULD, t. XVI, p. xx, et le texte, *ibid.*, t. XVII, p. 839.

« Les justes ont-ils toujours les secours nécessaires pour surmonter toutes les tentations? — Non! (Suit l'explication.)

« La grâce de Jésus-Christ est-elle nécessaire pour persévérer? — Oui! (Suit l'explication.)

« Cette grâce nécessaire pour persévérer est-elle donnée à tous les justes? — Non!

« Cette doctrine ne semble-t-elle pas conduire les hommes au désespoir du salut? — Non, car on ne désespère jamais de l'is-

De semblables conceptions ne peuvent être embrassées que par des consciences exceptionnellement religieuses et logiques.

Ce système, qui a des racines lointaines dans des erreurs condamnées dont la plus récente était le *baïanisme*, était la protestation de Jansénius contre ce mouvement stoïcien (1) et libertin, ces

sue d'une affaire, que quand on est assuré de n'avoir pas et de ne pouvoir avoir les moyens nécessaires pour la faire réussir. Or, personne n'est assuré qu'il n'aura point la grâce nécessaire à son salut, puisque Dieu se plaît de la donner quelquefois même aux plus endurcis ; par conséquent, il n'y a pas lieu de désespérer, mais seulement d'appréhender et de marcher entre la crainte et l'espérance.

« Cette doctrine ne laisse-elle pas les hommes dans la négligence? — Non! car, d'un côté, n'ayant pas d'espérance que la grâce nous soit refusée, et, d'autre part, étant obligés d'y coopérer, nous devons agir comme si la grâce était toujours présente... il faut marcher entre la paresse et l'orgueil; il faut prier comme si tout le monde dépendait de Dieu et agir comme si tout dépendait de nous.

« Est-ce seulement pour les prédestinés que Jésus-Christ est mort? — Il est mort pour tous les hommes; pour donner la gloire aux élus et des grâces passagères à quelques-uns d'entre les réprouvés; il est mort pour la nature commune à tous, pour le péché commun à tous. (Il y a ici un calembour sur le mot *pour;* la question suivante le prouve. Feydeau veut dire : « Dieu est mort à cause de tous en vue de peu. »)

« Dieu ne veut-il sauver que ses élus? — Non! il ne veut sauver que ceux qu'il a prédestinés, et il n'a prédestiné que ses élus. »

(1) Jansénius est extrêmement violent contre les stoïciens. (Cf. *Augustinus*, Rothomagi, p. 97, 1643.) Remarquez au passage que Pascal était à Rouen quand cette édition y parut.

morales d'origines antiques, et cet élargissement du catholicisme dont nous avons parlé. M. d'Ypres n'a dans la bouche que le nom de Pélage, mais ces pélagiens sont visiblement les néo-stoïciens ses contemporains. Les commentateurs et les défenseurs de Jansénius diront beaucoup plus violemment leur intention; ils expliquent sans détour à qui ils en veulent : leur but, c'est d'empêcher l'évolution de la vie et des conceptions religieuses, telle que cette évolution est en train de se produire.

Le champion du jansénisme, c'est incontestablement Antoine Arnauld. Or, pour cette époque, ses œuvres se divisent en deux groupes. Les unes, postérieures à la condamnation des cinq propositions par le pape Innocent X, ont pour objet de démontrer, au prix de mille subtilités, que la doctrine janséniste ne contredit pas certaines vérités essentielles du dogme catholique; mais les autres, antérieures à 1653, — soit l'*Apologie pour Jansénius*, soit l'*Apologie pour les Saints Pères* (réfutation du système de M. Le Moine), soit les écrits polémiques réunis autour du Caté-

chisme de la Grâce, sont absolument catégoriques; il s'y agit moins de défendre la *grâce efficace* que de combattre les conceptions modernes de l'Église ouverte à toutes les bonnes volontés. Là, Arnauld dit leur fait aux gens qui vivent comme tout le monde, qui meurent comme Balzac, qui pensent comme Du Vair, qui raisonnent comme Corneille ou comme Descartes (1); il indique d'une façon explicite que, s'il ne veut pas de la grâce suffisante, c'est pour les conséquences pratiques, actuelles qu'on en tire. Il est impossible de s'y méprendre. Le jansénisme est peut-être à l'origine une construction théologique, mais c'est moins la lutte des disciples de saint Augustin contre les disciples de Molina que ce n'est la réaction, peut-être inévitable, à coup sûr excessive, contre le mouvement qui entraîne le catholicisme.

De là tant de conflits singuliers qui se sont

(1) Un stoïcisme chrétien, dit M. Nourrisson du jansénisme (*Philosophie de saint Augustin*, t. II, p. 200). Quelle erreur! « Les actions de la volonté ne sont pas des pensées, mais des mouvements, des inclinations, et pour ainsi dire des pentes du cœur vers son objet, » dit Arnauld dans *la Fréquente Communion*. C'est tout juste le contraire de la conception stoïcienne.

greffés autour du conflit principal, et, par exemple, ces interminables discussions qui paraissent oiseuses, et qui étaient vitales, sur *les vertus des païens* (1).

VII un témoin

Or, l'inhumaine doctrine aurait pu, malgré tout, se développer avec humanité : *la Fréquente Communion* d'Arnauld est un bon exemple du jansénisme appliqué dans une juste mesure et avec opportunité; tempéré par l'esprit de saint François de Sales, l'esprit de Jansénius circule à travers les pages de ce livre, qui est par endroits un beau livre, et ne le gâte point. Elle aurait pu aussi se développer d'une façon catholique et selon l'orthodoxie; M. de Saint-Amour, en 1652,

(1) *Œuvres* de François DE LA MOTHE LE VAYER, Paris, Billaine, 1669. 15 vol. in-12, t. V. *De la vertu des Payens*. Voir particulièrement les pages 352 et suiv.

M. de Barcos, toujours, et sans doute la mère Angélique, ont été d'avis de sacrifier les cinq propositions, de se soumettre à la condamnation prononcée par le pape, et de continuer à défendre la *grâce efficace,* au sens universellement admis aussi bien par les jésuites que par les jansénistes.

Il y avait à choisir entre le chemin orgueilleux où s'engage Arnauld, réfutant, dogmatisant, anathématisant et subtilisant, et le chemin de la soumission où, par les écrits et surtout par l'exemple, les enfants de Saint-Cyran auraient montré ce qu'est un chrétien et ce qu'opère la grâce efficace.

Le choix s'est proposé aux jansénistes dans les années 1652, 1653, 1654. Ils ont, dans cet intervalle, hésité; puis leur parti a été pris. L'Église a été déchirée; la vie religieuse a été par leur fait peu à peu faussée, puis arrêtée; la vie morale de la France a été bouleversée.

Eh bien, nous avons un témoin de ce moment capital, de cette heure qui paraît tragique aux yeux de l'historien. Ce témoin-là est d'une espèce rare. Il a une intelligence si pénétrante et si puis-

sante qu'il a vu le fond des choses. Il a un génie si vivant et si passionné qu'il nous fait passer aujourd'hui encore par toutes les émotions de cette heure. Et l'expérience ne lui a point manqué. Tous les courants de son siècle, il les a traversés; à tous il s'est un instant laissé aller, mais en homme supérieur, et non avec une passion aveugle et brutale. Il a fréquenté le monde, — la cour et la ville au temps de Richelieu, — les salons de province, le Paris de la Fronde et la société d'après la Fronde; il s'est appliqué avec un prodigieux succès aux sciences d'observation et aux sciences abstraites, voisinant tantôt avec Gassendi, tantôt avec Descartes, émule de Galilée et de Torricelli; il a été séduit par Épictète, il a été séduit par Montaigne; son âme fut une des plus religieuses qu'on ait connues. Sa vie intérieure reproduit de la façon la plus pathétique, la plus sincère et la plus complète toute la vie religieuse et morale de son temps. Ce témoin unique, oui, c'est Blaise Pascal.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE IV

LE DOUBLE MOUVEMENT RELIGIEUX

PARIS
TYPOGRAPHIE PLON-NOURRIT ET Cie
RUE GARANCIÈRE, 8

